UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

DOUZIÈME ANNÉE

XXIII

(JANVIER A JUIN 1887)

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1887

B
2
R4
t.23

20400
6

LE DÉLIT NATUREL

I

On s'est beaucoup occupé, dans ces derniers temps, de l'étude du criminel au point de vue des naturalistes; on l'a présenté comme un type, comme une variété du *genus homo;* on en a fait la description anthropologique et psychologique. C'est principalement à Despine en France, à Maudsley en Angleterre, à Lombroso en Italie, que revient le mérite de nous avoir donné les descriptions les plus complètes et les plus approfondies de cette anomalie humaine. Pourtant, lorsqu'il s'est agi de déterminer les applications de cette théorie à la législation, on s'est trouvé en présence de très graves difficultés. On n'a pas retrouvé, dans tout délinquant de par la loi, l'homme criminel des naturalistes, ce qui a fait douter de l'importance pratique de ces recherches. Il n'en pouvait être autrement, du moment que les naturalistes, tout en nous parlant du *criminel*, ont négligé de nous dire ce qu'ils entendent par le mot « crime ». Ils ont laissé ce soin aux juristes; mais on peut se demander si la criminalité au point de vue juridique n'a pas des limites plus larges ou plus étroites que la criminalité au point de vue sociologique. C'est le manque de cette définition qui a isolé jusqu'à présent l'étude naturaliste du criminel et a fait croire qu'il n'y avait là que des recherches théoriques auxquelles il ne fallait pas mêler la législation.

Je pense que le point de départ doit être la notion sociologique du *crime*. Qu'on ne nous dise pas qu'elle a été déjà établie par les juristes. Il ne s'agit pas ici d'un mot technique, mais d'un mot qui exprime une idée accessible à toute personne, qu'elle connaisse ou ne connaisse pas la loi. Le législateur n'a pas créé ce mot; il l'a empruntè au langage populaire; il ne l'a pas même défini, il n'a fait que rassembler un certain nombre d'actions, qui, selon lui, étaient des crimes. Cela explique comment à la même époque, et souvent au sein d'une même nation, on trouve des codes très différents, les uns comprenant parmi les crimes des actions qui ne sont pas punis-

sables selon les autres. Il s'ensuit de là que la classification du juriste ne saurait empêcher les recherches du sociologue. Du moment que les limites de la criminalité sont vagues et douteuses, le sociologue ne doit pas s'adresser à l'homme de loi pour lui demander la définition du crime, comme il demanderait au chimiste la notion du sel ou de l'acide, ou, au physicien, celle de l'électricité, du son, ou de la lumière. Cette notion il doit la rechercher lui-même. C'est lorsque le naturaliste aura pris la peine de nous dire ce qu'il entend par *crime* que l'on pourra savoir de quels criminels il nous parle. C'est en un mot le *délit naturel* qu'il nous faut établir. Mais d'abord y a-t-il un délit naturel, ou ce qui revient au même, peut-on assembler un certain nombre d'actions qui en tous temps et en tous lieux ont été considérées comme criminelles? Peut-on obtenir le critérium du crime par la méthode inductive, la seule dont le positiviste doit se servir? C'est à ces deux questions que nous allons tâcher de répondre. Nous ne nous demanderons pas si *tout ce qui est crime* pour notre temps et notre société a eu *toujours* et *partout* le même cachet, et *vice versa*. La question serait presque enfantine. Qui ne se souvient pas d'avoir lu que dans les coutumes de plusieurs peuples, le meurtre pour venger un meurtre n'était pas seulement toléré, mais que, pour les fils de la victime, il était le plus sacré des devoirs? — que le duel a été tantôt frappé des peines les plus graves, tantôt légalisé jusqu'à devenir la principale des formes de la procédure? — que l'hérésie, la sorcellerie, le sacrilège, considérés jadis comme les crimes les plus détestables, ont disparu maintenant de tous les codes des peuples civilisés? — que le pillage d'un navire étranger naufragé était autorisé par la loi dans certains pays? — que le brigandage et la piraterie ont été pendant des siècles les moyens d'existence de peuples maintenant civilisés? — qu'enfin si l'on sort de la race européenne, avant d'arriver aux sauvages, on trouvera des sociétés à moitié civilisées, qui autorisent l'infanticide et la vente des enfants, qui honorent la prostitution et qui ont même fait de l'adultère une institution? Ces choses sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter. C'est pourquoi nous poserons la question différemment. Nous chercherons seulement *si parmi les crimes et les délits* de nos lois contemporaines *il s'en trouve* qui *en tous temps* et *en tous lieux* ont été considérés comme des actions punissables. On est porté à donner une réponse affirmative dès qu'on pense à certains crimes effroyables : le parricide, par exemple, ou encore l'assassinat avec guet-apens, le vol accompagné de meurtre, le meurtre par simple brutalité..... Mais on trouvera bientôt des faits qui semblent renverser même cette idée! Les rapports des voyageurs anciens et

modernes sur les mœurs des sauvages nous apprennent que le parricide a été une coutume religieuse parmi plusieurs tribus. Le sentiment du *devoir filial* poussait les Massagètes, les Sardes, les Slaves et les Scandinaves à tuer leurs parents malades ou arrivés à la vieillesse extrême. On dit que les Fuégiens, les Fidjiens, les Battas, les Ikschoutes, les Kamtschadales et les Nouveaux-Calédoniens suivent, même de nos temps, cette affreuse coutume. Le meurtre par simple brutalité est permis aux chefs de plusieurs peuplades de l'Australie, de la Nouvelle-Zélande, des îles Fidji, de l'Afrique centrale. Il est même permis aux guerriers de tuer un homme pour montrer leur force ou leur adresse, pour exercer leurs mains, pour expérimenter leurs armes, sans que cela révolte le moins du monde la conscience publique. Il y a des légendes de cannibalisme par gourmandise à Tahiti et ailleurs. Enfin le meurtre pour voler la victime a été toujours pratiqué par les sauvages d'une tribu sur ceux d'une tribu voisine.

S'il faut donc renoncer à la possibilité de former un catalogue de *faits* universellement haïs et punis en n'importe quel temps ou quel lieu, est-il de même impossible d'obtenir la notion du délit naturel? Nous ne le croyons pas; mais, pour y parvenir, il faut changer de méthode, abandonner l'analyse des actions et entreprendre celle des *sentiments*. Le crime, en effet, est toujours une action nuisible, qui en même temps blesse quelques-uns de ces sentiments qu'on est convenu d'appeler le sens moral d'une agrégation humaine. Or le sens moral s'est développé lentement dans l'humanité; il a varié et il varie encore dans son développement, selon les races et les époques. On a vu croître ou s'affaiblir les uns ou les autres des instincts moraux dont il est formé. De là des variations énormes dans les idées de la moralité ou de l'immoralité, et partant des variations non moins considérables dans l'idée de cette espèce d'immoralité qui est une des conditions sans lesquelles un acte nuisible ne sera jamais considéré comme un acte criminel. Ce qu'il s'agit de découvrir, c'est si malgré l'inconstance des émotions excitées par certains actes *différemment appréciés* par les différentes agrégations, il n'y a pas un caractère constant dans les émotions provoquées par les actes qui sont *appréciés* d'une manière identique, ce qui impliquerait alors une différence dans la forme, non dans le fond de la morale. C'est donc l'évolution du sens moral qui pourra seule nous éclairer.

L'origine du sens moral est attribuée par Darwin à la sympathie instinctive pour nos semblables, par Spencer au raisonnement, qui, dès les premières agrégations humaines ayant fait comprendre la

nécessité de certains préceptes de la conduite, est devenu une habitude intellectuelle transmise héréditairement à la postérité et transformée en un instinct. Ces intuitions morales fondamentales seraient donc « le résultat d'expériences d'utilité accumulées et devenues graduellement organiques et héréditaires, de sorte qu'elles sont maintenant tout à fait indépendantes de l'expérience consciente..... Toutes les expériences d'utilité organisées et consolidées à travers toutes les générations passées de la race humaine, ont produit des modifications nerveuses correspondantes qui, par transmission et accumulation continuelles, sont devenues des *facultés d'intuition morale*, des émotions correspondant à la conduite bonne ou mauvaise, qui n'ont aucune base apparente dans les expériences *individuelles* d'utilité. La préférence ou l'aversion deviennent organiques par l'hérédité des effets des expériences agréables ou désagréables faites par nos ancêtres [1] ». Quoi qu'il en soit de cette hypothèse ou de celle de Darwin, ce qui est sûr c'est que chaque race possède aujourd'hui une somme d'instincts moraux *innés*, c'est-à-dire qui ne sont pas dus au raisonnement individuel, mais qui sont le partage de l'individu comme le type physique de la race à laquelle il appartient. On remarque quelques-uns de ces instincts dès l'enfance, aussitôt que le développement intellectuel commence à se révéler, mais bien sûr avant que l'enfant soit capable de faire le difficile raisonnement, démontrant l'utilité individuelle de l'altruisme. C'est de même l'existence du sens moral *inné* qui peut seule expliquer le sacrifice solitaire et obscur que les hommes font quelquefois de leurs intérêts les plus graves pour ne pas violer ce qui leur paraît leur devoir. On a beau dire que l'altruisme n'est que de l'égoïsme éclairé! Cela n'empêche pas que dans des cas très fréquents l'égoïsme nous serait bien plus utile, qu'il nous épargnerait des peines ou nous ferait parvenir à ce que nous désirons le plus vivement, sans que nous ayons rien à craindre pour le moment ni même pour l'avenir. Lorsqu'on refuse de s'épargner un mal ou d'obtenir un bien, sans qu'on puisse voir l'utilité directe d'un tel sacrifice, il faut bien reconnaître l'existence d'un sentiment qui nous pousse indépendamment de tous raisonnements, ce qui n'empêche pas que de pareils sentiments, hérités par nous et dont nous n'avons aucun mérite, n'aient eu une origine utilitaire chez nos lointains ancêtres, selon l'hypothèse dont nous avons parlé. Darwin qui s'en passe, comme nous l'avons dit, arrive pourtant à la même conclusion : « Quoique l'homme, dit-il, n'ait que peu d'instincts spéciaux, ayant perdu ceux que ses premiers progé-

1. Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste*, ch. VII.

niteurs pouvaient avoir, ce n'est pas une raison pour qu'il n'ait pas pu conserver, depuis une période très ancienne, un certain degré d'amour *instinctif* et de *sympathie* pour son semblable. Le mot impérieux de *devoir* semble simplement désigner la conscience intérieure d'un *instinct persistant*, qu'il soit inné ou acquis partiellement, lui servant de guide, mais auquel, pourtant, il pourrait désobéir [1]. »

Si d'ailleurs la morale n'était que le fruit du raisonnement *individuel*, les individus les mieux doués quant à l'intelligence seraient absolument les plus honnêtes gens du monde, parce qu'il leur serait plus facile de s'élever à l'idée de l'altruisme, à la conception de la morale absolue, qui, selon les positivistes, consiste dans la plus entière compénétration de l'égoïsme et de l'altruisme. Nous ne dirons pas que c'est le contraire qui arrive, mais certes il ne manque pas d'exemples de gens très intelligents qui en même temps sont tout à fait malhonnêtes; pendant qu'au contraire on voit très souvent des personnes à l'intelligence très bornée qui, malgré cela, ne se permettent pas la moindre déviation aux règles de la morale la plus sévère. Pourquoi? Non pas, à coup sûr, parce qu'ils en comprennent l'utilité indirecte, mais parce qu'ils se *sentent forcés* à respecter de tels préceptes, et cela quand même ils n'y seraient pas obligés par leur religion ou par la loi écrite.

Il nous paraît donc impossible de nier l'existence psychologique du sens moral, créé, comme tous les autres sentiments, par l'évolution, et transmis héréditairement. Mais du moment que ce sens moral est une activité psychique, il peut être sujet à des altérations, à des maladies; on peut le perdre entièrement, on peut en manquer dès la naissance par une monstruosité pareille à toutes les autres de notre organisme, et qu'on peut attribuer, faute de mieux, à l'atavisme. Les gradations sont innombrables « entre la suprême énergie d'une volonté bien organisée et l'absence complète du sens moral [2] ».

Il ne faut donc pas nous étonner si dans une race morale on trouve un nombre plus ou moins grand d'individus d'une immoralité frappante. Ce sont des anomalies tout à fait naturelles, comme nous le verrons dans le suite.

Ce qu'il faut se demander plutôt, c'est dans quelle mesure ce sens moral varie à travers les temps et les espaces; ce qu'il est maintenant dans notre race européenne, et dans les peuples civilisés appartenant à d'autres races, ce qu'il a été, ce qu'il sera. Nous rechercherons

1. Darwin, *L'origine de l'homme*, ch. III.
2. Maudsley, *La responsabilité dans les maladies mentales*, ch. I.

encore s'il y a une partie de ce sens moral dont on puisse signaler la présence dès les plus anciennes agrégations humaines, et quels sont les instincts moraux qui ont dominé à l'époque d'une civilisation inférieure, quels sont ceux qui, à peine embryonnaires alors, se sont développés ensuite et sont devenus maintenant la base de la moralité publique.

Nous laisserons de côté l'homme préhistorique dont nous ne pouvons rien savoir quant à ce qui nous intéresse, et les tribus sauvages dégénérées ou non susceptibles de développement, parce que nous pouvons les considérer comme des anomalies de l'espèce humaine. Nous tâcherons enfin de dégager et d'isoler les *sentiments moraux qu'on peut dire définitivement acquis* à la partie civilisée de l'humanité et qui forment la vraie morale contemporaine, non susceptible de perte, mais d'un développement toujours croissant, et nous pourrons alors appeler *délit naturel* ou *social* la violation de ces sentiments par des actes qui en même temps sont nuisibles à la communauté. Ce ne sera pas précisément la *recta ratio* de Cicéron, *naturæ congruens*, *diffusa in omnes*, *constans*, *sempiterna*, mais ce sera la *recta ratio* des peuples civilisés, des races supérieures de l'humanité, à l'exception de ces tribus dégénérées qui représentent pour l'espèce humaine une anomalie pareille à celle des malfaiteurs au sein d'une société.

II

Nous ne pouvons nous occuper, bien entendu, que du *sens moral moyen de la communauté entiere*. Comme il y a eu toujours des individus moralement inférieurs au milieu ambiant, de même il y en a eu toujours d'autres supérieurs. Ces derniers sont ceux qui se sont efforcés d'arriver pour leur compte à la *morale absolue*, c'est-à-dire, selon Spencer, à cet idéal de la conduite réalisable pour une société entière, lorsqu'il y aura compénétration complète des sentiments d'un égoïsme raisonnable avec ceux d'un altruisme éclairé. Mais ces idéalistes sont peu nombreux et encore ils ne peuvent ni devancer de beaucoup leur temps, ni hâter de beaucoup le progrès évolutif. On a remarqué que l'idéalisme religieux et moral du christianisme, qui conçoit l'humanité comme une seule famille en Dieu, n'a pu paraître et s'enraciner qu'à l'époque où Rome avait réuni en un seul empire presque tous les peuples civilisés et avait des relations cosmopolites. « Sans cette condition, l'éthique chrétienne n'aurait

peut-être pas trouvé un terrain favorable pour le développement et la stabilité de ses idées [1] ».

« L'ensemble des idées morales d'un peuple », ajoute le même auteur, « n'est jamais sorti d'aucun système philosophique, de même que les statuts d'une société commerciale ». Ce capital d'idées morales est le produit d'une élaboration de tous les siècles qui nous précèdent et qui nous les transmettent par l'hérédité aidée de la tradition. C'est pourquoi, dans chaque époque, il y a eu une morale relative qui a consisté dans l'adaptation de l'individu à la société. Il y en a eu une encore plus relative, dans chaque région, dans chaque classe sociale; c'est ce qu'on appelle les *mœurs*. Du moment qu'un individu s'est conformé aux principes de la conduite généralement admise dans le peuple, dans la tribu, ou dans la caste à laquelle il appartient, on ne pourra jamais dire qu'il a agi immoralement, quoique la morale absolue puisse faire ses réserves. C'est ainsi, par exemple, que l'*esclavage*, mis en rapport avec l'idéal, est une institution immorale, parce qu'une société parfaite ne peut pas permettre qu'un homme soit, contre sa volonté, l'instrument passif d'un autre. Mais faut-il conclure de là à l'immoralité des propriétaires du monde ancien par le seul fait de posséder des esclaves? La manière dont la morale de ce temps tendait à l'idéal, se révèle dans les affranchissements par lesquels les propriétaires les plus humains donnaient la liberté à ceux parmi leurs esclaves qui s'étaient distingués par leur zèle et leur fidélité, ou à ceux qui par leur intelligence, leur instruction, ou leurs aptitudes spéciales, pouvaient se frayer un chemin dans le monde, et se soulever ainsi de leur humble position.

Il est inutile de montrer par des exemples les différences énormes qu'il y a sur plusieurs points entre la morale de peuples différents ou du même peuple à différentes époques. Il n'est pas même nécessaire de citer les tribus sauvages anciennes ou modernes. Il suffit de se souvenir de certains usages du monde classique qui est pourtant si rapproché du nôtre par le genre et le degré de sa civilisation. On se souvient de l'évidence avec laquelle on célébrait certains mystères de la nature : du culte de Vénus et de Priape, des amulettes phalliques; de la prostitution religieuse à Chypre et en Lydie; de la cession de sa propre femme à un ami, dont on a vu des exemples à Rome; de l'adultère admis par les usages de Sparte lorsque le mari n'avait pas d'aptitude à la procréation; de l'amour pour le même sexe dont les écrivains grecs parlent comme d'une chose non

1. Schaeffle, *Structure et vie du corps social*, ch. v, II.

seulement tolérée, mais plausible [1]; du mariage entre frère et sœur dans les familles pharaoniennes, usage continué à l'époque des Ptolémées, qui pourtant étaient des Grecs. Existait-il seulement l'idée, avant Jésus-Christ, qu'on est obligé de rendre le bien pour le mal, de désirer même le bien de nos ennemis? Il est vrai que ces principes de l'Évangile n'ont jamais pu s'enraciner nulle part à cause de la répugnance qu'ils ont rencontrée dans la nature humaine; mais il n'en est pas moins vrai qu'ils dominent dans la morale chrétienne et ont été pratiqués par un grand nombre de personnes. Mais laissons là l'histoire et la géographie. Plaçons-nous au point de vue d'une société contemporaine. Que découvrirons-nous d'abord? Des préceptes de conduite qui forment ce qu'on appelle les usages. Il y en aura de communs à toutes les couches sociales, et de spéciaux pour chaque classe, pour chaque association, pour chaque coterie. Tout est réglé, depuis les cérémonies les plus solennelles, jusqu'à la manière de saluer et de s'habiller, depuis les phrases qu'il faut dire dans certaines circonstances, jusqu'à l'expression qu'il faut se donner et aux inflexions avec lesquelles certains mots doivent se prononcer. Ceux qui se révoltent contre de pareilles règles sont appelés tantôt excentriques, tantôt ignorants, ridicules, ou mal élevés; ils excitent l'hilarité ou la compassion, quelquefois le mépris.

Plusieurs choses permises dans une classe ou dans une association sont rigoureusement défendues ailleurs. Il arrive même qu'une manière d'agir ou un usage dépend du temps, de l'endroit, de l'heure qu'il est, du but de la réunion. C'est ainsi qu'une dame pourra se montrer décolletée à un dîner ou à une soirée, pendant qu'en faisant ses visites de la journée, elle devra se couvrir plus complètement; c'est ainsi que, dans un bal, un cavalier qui vient de lui être présenté, lui prendra la taille pour valser, ce qu'il n'oserait faire en toute autre occasion sauf dans les expansions intimes de l'amour. Chacun de nos mouvements est dirigé par un usage établi, il n'y a presque aucune de nos actions qui ne soit soumise à quelque règle. Ce sont la tradition, l'éducation, les exemples continuels qui nous font suivre ces préceptes sans les discuter, sans en chercher la raison.

Mais au-dessus de toutes ces sortes de lois superficielles et spéciales, il y en a d'autres bien plus générales dont la force pénètre dans toutes les classes sociales, comme le rayon solaire qui traverse toutes les

1. Solon défendait l'amour pour les jeunes gens à ceux qui n'étaient pas hommes libres, parce qu'il considérait cette sorte d'amour comme une application très belle et honorable. (Plutarque, *Vie de Solon.*)

couches liquides d'une pièce d'eau; mais de même que celui-ci subit une différente réfraction selon la différente densité du milieu, de même ces préceptes généraux subissent des variations considérables dans chaque couche de la société. C'est à ces principes, qu'on appelle proprement la *morale*, que le temps apporte des variations très lentes, de sorte que, pour y trouver de vrais contrastes, il faut recourir aux mémoires des peuples qui nous ont devancés ou de ceux qui nous sont bien inférieurs en civilisation. Nous disions donc qu'à une même époque et dans une même nation, il y a des principes dont l'empire est reconnu partout, quoique ils n'aient pas la même force et la même expansion dans chaque milieu social. « S'il y a quelque chose, dit M. Bagehot, dans laquelle les hommes diffèrent de beaucoup, c'est la finesse et la délicatesse de leurs intuitions morales, quelle que soit la manière dont nous nous expliquions l'origine de ces sentiments. Pour nous en assurer, il n'est pas nécessaire de faire un voyage parmi les sauvages; il suffit de parler avec les Anglais de la classe pauvre, avec nos domestiques, nous serons assez édifiés! Les classes inférieures dans les pays civilisés, comme toutes les classes dans les pays barbares, sont évidemment dépourvues *de la partie la plus délicate*, de ces sentiments que nous désignons en un mot par le nom de *sens moral*[1]. » Que l'on ne s'abuse pas cependant sur la signification du passage que nous venons de citer. L'auteur ne remarque dans le bas peuple que le manque de la partie *la plus délicate* du sens moral. C'est dire que l'on trouve partout un sens moral, à peine ébauché si l'on veut, mais qu'enfin *même les bas-fonds* de la société ont quelque chose de commun avec les couches supérieures en fait de moralité. La raison en est évidente : Du moment que le sens moral n'est qu'un produit de l'évolution, il faut bien qu'il soit moins dégrossi et moins perfectionné dans certaines classes sociales, qui, n'ayant pu marcher de plain-pied avec les autres, représentent un degré inférieur du développement psychique. Ce qui n'empêche pas que les mêmes instincts n'y existent à un état rudimentaire, et c'est par la même raison qu'ils existent à un état simplement embryonnaire dans certaines tribus barbares encore moins développées que nos bas-fonds sociaux. Il s'ensuit (nous passons aux conséquences, parce que la chose nous paraît tellement claire que des exemples seraient superflus) que l'on pourra distinguer, *dans chaque sentiment moral, des couches superposées*, qui rendent ce même sentiment toujours plus délicat; de sorte qu'en le

1. Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations*, liv. III, p. 128. Paris, 1883.

dégageant de ces parties superficielles on en découvrira *la partie vraiment substantielle et identique* dans tous les hommes *de notre temps* et de *notre race*, ou d'autres races *pas trop dissemblables de la nôtre* au point de vue psychique. C'est ainsi que tout en renonçant à l'idée de l'universalité absolue de la morale, nous pourrons parvenir à déterminer l'identité de certains instincts moraux dans une très vaste région du règne humain.

III

Mais quels sont d'abord ces instincts moraux dont il nous faut nous occuper? Parlerons-nous de la pudeur, de la religion, du patriotisme? Pour ce qui est de ce dernier sentiment, on peut dire que, de nos temps, il n'est plus *absolument* nécessaire à la moralité de l'individu. On n'est pas immoral parce que l'on préfère un pays étranger ou parce qu'on ne verse pas de douces larmes à la vue de la cocarde nationale. Si l'on désobéit au gouvernement établi, si l'on accepte un emploi à l'étranger, on peut mériter d'être appelé un mauvais citoyen, non pas un méchant homme. C'est la possibilité même de faire une pareille distinction (possibilité qui n'existait pas à Sparte ni à Rome) qui prouve la séparation actuelle du sentiment national de la morale individuelle.

Cette observation peut s'appliquer également au sentiment religieux. Dans toute l'Europe contemporaine, ou pour mieux dire dans toute la race européenne, les gens éclairés considèrent la moralité publique comme indépendante de la religion. Le sentiment religieux des anciens était intimement lié au patriotisme, parce qu'on croyait que le salut de la patrie dépendait du culte pour la divinité. De nos jours, le même préjugé existe encore dans plusieurs tribus barbares. Au moyen âge, l'idée que les chrétiens étaient la famille de Dieu les rendait impitoyables pour les infidèles. Le blasphème, l'hérésie, le sacrilège, la sorcellerie et même la science, contredisant les dogmes, étaient les crimes les plus graves. Mais aujourd'hui, les préceptes religieux ne font plus partie des préceptes de la conduite; ce qui n'empêche pas que notre morale contemporaine ne soit en partie dérivée de l'Evangile, qui a favorisé le développement de l'altruisme Mais on peut être chrétien, quant à la morale, sans croire aux dogmes, c'est-à-dire sans avoir la foi. Nous reviendrons plus tard sur cette question.

La pudeur a l'air d'un vrai instinct humain. Mais nous avons déjà parlé de son immense variabilité. Nous ajouterons que ni la plus com-

plète nudité n'est introuvable dans quelques tribus, ni la publicité de la conjonction des sexes n'est sans exemples. Qu'on se souvienne du récit que nous fait Cook d'un singulier usage aux îles Sandwich : la consommation publique du mariage, ce dont un auteur, qui est fou des sauvages, déclare qu'il ne faut pas s'en étonner, du moment que, même selon le code Napoléon, le mariage est un *acte public*! On peut citer encore, parmi plusieurs autres exemples, une page de Xénophon nous décrivant l'étonnement des Grecs à la vue du sans-gêne des Mosynacciens en pareille matière [1]. Quant à la pudeur féminine qui se refuse à l'amour libre, il y a là, plutôt qu'un instinct, le respect aux devoirs d'épouse ou de famille, le sentiment de l'honneur de jeune fille, etc. Et même, faut-il ajouter, il est rare qu'une jeune personne résiste toujours aux prières de l'homme dont elle est éprise. Bien souvent, même, dans les familles les plus sévères, on a vu des demoiselles élevées dans les meilleurs principes, céder tout à coup à la fougue d'une passion ou à une séduction habile et hardie.

L'instinct de la chasteté existe bien chez quelques individus, mais il faut convenir que ce sont des exceptions; l'instinct le plus général pousse au contraire à la satisfaction des sens, et l'amour libre n'est contrarié le plus souvent que par la retenue imposée par la situation spéciale dans laquelle on se trouve, à moins qu'il ne le soit par un sentiment religieux excessivement pur. Bref, cette retenue, lorsqu'elle ne dérive pas du tempérament, n'est conseillée, en tout cas, que par l'intérêt individuel, ou tout au plus par celui de la famille dont on est membre.

Dans les sentiments dont nous venons de parler il n'y a rien de vraiment altruiste. Or le sens moral d'une agrégation humaine ne peut consister que dans l'ensemble des instincts moraux *altruistes*, c'est-à-dire de ceux qui ont pour objet *direct* l'intérêt des autres, quoique, indirectement, cela puisse tourner à notre avantage.

Les sentiments altruistes que l'on trouve à un très différent degré de développement chez les différents peuples et dans les différentes classes d'un même peuple, mais que néanmoins l'on rencontre partout, dans chaque agrégation humaine organisée (à l'exception peut-être d'un très petit nombre de tribus sauvages), peuvent se réduire à deux instincts typiques : celui de la *bienveillance* et celui de la *justice*.

Si l'on veut les considérer au point de vue de l'Ecole évolutionniste, on peut remonter à leur forme rudimentaire qui a été celle d'un appendice des sentiments égoïstes. L'instinct de la conservation individuelle s'étend d'abord à la famille, ensuite à la tribu ; il s'en détache

1. Xénophon, *Anabasis*, liv. V, ch. XIX.

lentement un sentiment de sympathie pour nos semblables, et l'on commence à considérer comme semblables d'abord ceux qui font partie de la même tribu, puis les habitants d'un même pays, enfin tous les hommes d'une race quelconque.

C'est ainsi que le sentiment de l'amour ou de la bienveillance pour nos semblables a commencé à paraître comme un sentiment *égo-altruiste :* sous la forme d'amour pour nos propres enfants, qui sont presque une partie de nous-mêmes. Il s'étend ensuite aux autres membres de notre famille, mais il ne devient réellement *altruiste* que lorsqu'il n'est plus déterminé par les liens du sang. Ce qui le détermine alors, c'est la ressemblance physique ou morale des individus d'une même caste, d'une même nation, ou d'une même race, parce que nous ne pouvons concevoir de sympathie pour des individus totalement différents de nous, et dont nous ne connaissons pas la manière de sentir. C'est à cause de cela, comme l'a très bien remarqué Darwin, que la différence de race et partant d'aspect et d'usages est l'un des plus grands obstacles à l'universalité du sentiment de bienveillance. Ce n'est que très lentement qu'on peut en venir à considérer comme ses semblables les hommes de n'importe quel pays et quelle race. Enfin, la sympathie pour les animaux est une acquisition morale très retardataire et qui, de notre temps encore, n'existe que chez les hommes les plus délicats.

Mais il nous faut analyser un peu plus profondément cet instinct de bienveillance pour en distinguer les différents degrés et en découvrir la partie vraiment nécessaire à la moralité, et qui est en quelque sorte universelle.

Nous trouverons d'abord un petit nombre de personnes qui ne s'occupent que du bien-être des autres, et qui emploient toute leur vie à l'amélioration matérielle et morale de l'humanité pauvre et souffrante, de l'enfance ou de la vieillesse abandonnées, et cela sans aucune arrière-pensée de récompense ou d'ambition ; qui, au contraire, désirent que leurs noms restent cachés ; ou qui se privent non seulement du superflu, mais même de quelque chose dont la privation les fait souffrir. Ce sont les *philanthropes* dans la vraie et pure acception du mot. Vient ensuite un assez grand nombre de personnes qui, sans en faire le but de leur vie, s'empressent de rendre un service toutes les fois qu'elles en ont l'occasion ; ces occasions elles ne les recherchent pas, mais elles ne les fuient pas non plus ; elles sont enchantées dès qu'elles peuvent faire quelque chose pour les autres ; ce sont les hommes *bienfaisants* ou *généreux*. La masse est composée de personnes qui, sans faire aucun effort, ni s'imposer aucun sacrifice pour augmenter le bonheur et diminuer les malheurs des

autres, ne veulent pourtant pas être la cause d'une souffrance; elles sauront réprimer *tous les actes volontaires qui produisent une douleur à leurs semblables*. C'est le sentiment de la *pitié* ou de l'*humanité*, c'est-à-dire la répugnance à la cruauté, et la résistance aux impulsions qui seraient la cause d'une souffrance pour nos semblables. L'origine n'en est pas absolument altruiste. Comme le dit M. Spencer, de même que l'action généreuse est provoquée par le plaisir que nous ressentons en nous représentant le plaisir des autres, de même la pitié dérive de la représentation de la douleur d'autrui, que nous ressentons comme une douleur individuelle. A l'origine, c'est donc de l'égoïsme, mais cela est devenu un instinct qui ne raisonne pas et dont nos semblables sont le but direct. C'est dans ce sens qu'on peut appeler altruiste un sentiment qui dérive de la sympathie pour la douleur, et partant de la crainte d'éprouver une émotion douloureuse à la vue de la douleur que nous aurons causée.

« La sympathie pour la douleur produit dans la conduite des modifications de plusieurs genres. En premier lieu, elle réprime les actes par lesquels on inflige intentionnellement la souffrance. Cet effet s'observe à plusieurs degrés. En supposant qu'aucune animosité ne soit ressentie, le mouvement par lequel on heurte un autre homme, suscite un sentiment spontané de regret chez presque tous les hommes adultes, excepté chez les gens tout à fait brutaux; la représentation de la *douleur physique* ainsi produite est suffisamment vive chez *presque toutes les personnes civilisées pour éviter avec soin de la produire*. Là où il existe un plus haut degré de puissance représentative, il y a une répugnance marquée à infliger une douleur *même non physique*. L'état d'esprit pénible qui serait excité dans un autre homme par un mot dur ou un acte blessant *est imaginé* avec une telle clarté que cette image suffit partiellement ou entièrement à nous en détourner [1]. »

« ..... Dans d'autres classes de cas, la pitié modifie la conduite en déterminant des efforts pour le soulagement d'une douleur existante : la douleur résultant d'une maladie, ou d'un accident, ou de la cruauté d'ennemis, ou même de la colère de la personne même dans le cœur de laquelle naît la pitié..... Si son imagination est vive et s'il voit outre cela que la souffrance dont il est le témoin peut être adoucie par son aide, alors il ne peut échapper à la conscience désagréable en s'éloignant, puisque l'image de la douleur continue à le poursuivre, le sollicitant à revenir sur ses pas pour lui prêter secours [2]. »

1. Spencer, *Principes de psychologie*, t. II, corollaires, ch. VIII. Paris, 1875.
2. *Ibidem*.

Nous pouvons conclure de là que le sentiment de la bienveillance a plusieurs degrés de développement : la *pitié* qui empêche les actes par lesquels on inflige une douleur physique ; la *pitié* qui empêche les actes qui peuvent causer une douleur morale; la *pitié* qui nous pousse à adoucir les douleurs dont nous sommes témoins ; la *bienfaisance*, la *générosié*, la *philanthropie*, qui nous font nous occuper avec plaisir de ce qui peut non seulement apaiser des douleurs actuelles, mais même prévenir des douleurs futures et rendre moins triste l'existence des malheureux. Les deux premières manifestations sont négatives, c'est-à-dire qu'elles consistent dans l'abstention de certains actes; les autres n'impliquent pas une omission, mais une action. Maintenant on peut voir tout de suite le côté faible de la théorie selon laquelle les actes criminels sont reconnaissables à leur caractère d'être en même temps immoraux et nuisibles à la communauté. En effet, ce double caractère se trouve parfaitement dans le manque de bienveillance ou de pitié *positive*, par laquelle on tâche d'adoucir les souffrances d'autrui. On peut nuire beaucoup par le refus de soulager un malade, de secourir un pauvre, ce qui en même temps révèle peu de développement des sentiments altruistes. Mais pourtant l'opinion publique d'aucun pays ne désignera ces individus comme des criminels. Pourquoi? Parce que l'idée du crime est associée à une action qui n'est pas seulement nuisible, qui n'est pas seulement immorale, mais qui encore décèle l'immoralité la plus frappante, c'est-à-dire la moins ordinaire, donc la violation des sentiments altruistes *dans la mesure moyenne possédée par toute une population*, mesure qui n'est pas celle du développement supérieur de ces sentiments, privilège de cœurs et d'esprits rares, mais bien celle de la *première phase* de ce développement, celle que l'on pourrait appeler rudimentaire. C'est pourquoi il n'y a que la pitié *dans ses formes négatives*, qu'on retrouve chez presque tous les individus appartenant aux races supérieures de l'humanité, ou aux peuples en voie de civilisation. Il s'ensuit que le fait anormal, auquel se rattache l'idée du *crime*, ne peut être que la violation du sentiment qui s'oppose à ce que nous soyons la cause volontaire d'une souffrance.

Oui, mais comme nous l'avons dit, il n'y a que le premier degré de la pitié qui soit devenu presque universel, c'est-à-dire la répugnance pour les actes qui produisent une *douleur physique*. Quant à ceux qui sont la cause d'une *douleur morale*, il faut distinguer. Il y en a dont l'effet dépend surtout de la sensibilité de la personne qui en est l'objet. La même injure qui affecte douloureusement un homme bien élevé, laisse un rustre presque indifférent. La puissance

représentative générale n'est pas suffisante pour apprécier cette douleur. C'est pourquoi les mots durs et autres espèces de grossièretés sont si fréquents dans le bas peuple, et que les saillies parfois sanglantes lancées par les personnes spirituelles ne le sont pas moins dans la bonne société? On ne pense pas jusqu'à quel point quelques âmes délicates peuvent en souffrir ; le sens moral commun n'en est pas blessé.

Nous ne parlons pas de ces sortes de douleurs morales, qui peuvent causer des maladies et même la mort. L'effet en est trop variable selon les natures, l'intention de celui qui en est la cause est trop incertaine, pour que le sens moral puisse s'en révolter, ou s'il s'en révolte il ne peut que déplorer le fait, faute de savoir l'attribuer avec sûreté à un acte déterminé. C'est pourquoi l'*homicide moral* dont parlent certains auteurs, n'a pas d'intérêt pratique pour la criminologie. Il ne saurait y avoir une place marquée, il n'y représente qu'une utopie.

Mais le cas est bien différent lorsque la douleur morale est compliquée de quelque chose de physique, comme l'*obstacle à la liberté des mouvements*, *la violence par laquelle on déshonore une jeune fille*; ou encore, lorsque la douleur morale est compliquée *d'une lésion de la position que l'individu occupe dans la société.* C'est le cas de la *diffamation*, de la *calomnie*, de l'*excitation à la prostitution*, de la séduction d'une *jeune fille avant l'âge du discernement.* Ces actes peuvent produire des malheurs irréparables, ils peuvent refouler la victime dans les classes abjectes, qui sont le rebut de la société. C'est donc par la prévision de ces effets que le sentiment universel de la pitié s'en indigne; c'est par là qu'ils deviennent criminels.

De tout ce que nous avons dit dans ce paragraphe, il résulte que nous croyons avoir trouvé jusqu'à présent un sentiment altruisêt, qui, dans la phase rudimentaire de son développement, est *universel*, du moins pour les races supérieures de l'humanité, et pour tous les peuples sortis de la vie sauvage : le sentiment de la *pitié* sous sa forme *négative.*

Ce serait donc un sentiment fixe, immuable pour l'humanité parvenue à un certain développement, un sentiment universel, si l'on en excepte quelques tribus éparses et qui, vis-à-vis de l'espèce humaine, ne représentent qu'une insignifiante minorité, ou, si l'on veut, des anomalies, des phénomènes.

Cela n'est nullement en contradiction avec la théorie de l'évolution. Spencer nous l'a dit lui-même, quoiqu'il ne se soit pas occupé de la théorie du crime : « Conclure que des sentiments fixes ne peuvent

être engendrés par le processus décrit plus haut, c'est supposer qu'il n'y a pas de *conditions fixes du bien-être social.* Cependant, si les formes temporaires de conduite nécessitées par les besoins sociaux font naître des idées temporaires du juste et de l'injuste, avec des excitations de sentiments correspondants, on peut en inférer avec clarté que les formes permanentes de conduite nécessitées par les besoins sociaux, feront naître des idées permanentes du juste et de l'injuste, avec les excitations du sentiment correspondant; et, ainsi, mettre en question la genèse de ces sentiments, c'est révoquer en doute l'existence de ces formes. Or qu'il y ait des *formes permanentes de conduite*, personne ne le niera, pourvu qu'on veuille comparer les codes de toutes les races qui ont dépassé la vie purement prédatrice. Cette variabilité de sentiments signalée plus haut n'est que l'accompagnement inévitable de la transition qui conduit du type originel de la société, adopté par l'activité destructive, au type civilisé de la société, adopté par l'activité pacifique. » Ces derniers mots du plus grand philosophe contemporain nous aideront à répondre à une objection toute faite : Comment pouvez-vous citer le sentiment de pitié comme instinctif à l'humanité, en oubliant ce que vous-même nous avez dit plus haut à propos du parricide autorisé en certains cas par les coutumes de plusieurs peuples anciens, du brigandage, de la piraterie, du pillage des navires naufragés, dont on trouve des traces à une époque plus récente dans notre race européenne qui déjà n'était plus sauvage, de la vente des enfants tolérée en Chine, de l'esclavage qui vient à peine de disparaître en Amérique, enfin des horribles supplices du moyen âge et des cruautés sans nombre des chrétiens contre les hérétiques et les Arabes, des Espagnols contre les indigènes de l'Amérique? Comment expliquer que la légende raconte sans frémir et sans obscurcir le caractère chevaleresque de son héros, l'histoire du festin de cannibale de Richard Cœur de Lion pendant la croisade [1]?

Il n'y a pourtant pas de contradiction, et l'explication ne se fera pas attendre. Nous avons montré quels sont les objets auxquels peut s'étendre le sentiment de la pitié : ce sont *nos semblables.* Nous avons même ajouté que l'on a commencé à considérer comme ses semblables les hommes de la même tribu, ensuite ceux d'un même peuple, plus tard tous ceux que réunissait une foi, un langage, une

1. « On tue un jeune Sarrasin frais et tendre, on le cuit, on le sale, le roi le mange et le trouve très bon..... Il fait décapiter trente des plus nobles, ordonne à son cuisinier de faire bouillir les têtes, et d'en servir une à chaque ambassadeur, et mange la sienne de bon appétit. » (Taine, *De la littérature anglaise*, t. I, ch. II, § 7.)

origine commune; et seulement de nos temps peut-être tous les hommes, quelle que soit la race ou la religion à laquelle ils appartiennent.

La pitié existait dès les commencements, seulement elle était loin d'être cosmopolite, elle ne l'est pas encore tout à fait, quoi qu'on en dise, et la preuve en est le traitement cruel que les armées des nations de l'Europe infligent, même aujourd'hui, aux Berbères, aux Indo-Chinois pour qui on ne respecte pas les lois humanitaires de la guerre moderne [1]. Cela explique que, à une époque moins éclairée, les indigènes de l'Amérique n'étaient pas des hommes pour les Espagnols; que quelques siècles auparavant, les Maures, les Sarrasins, tous ceux qui n'étaient pas chrétiens, les hérétiques, les Albigeois, ne méritaient pas plus de pitié que des chiens enragés. Ils n'étaient pas *les semblables* des catholiques; ils en diversifiaient autant que l'armée de Satan de celle de l'Archange Michel; ils étaient les ennemis du Christ dont il fallait extirper la souche. Ce n'est pas le sentiment de la pitié qui faisait défaut, c'était la ressemblance qu'on ne voyait pas, sans laquelle la sympathie, origine de la pitié, n'était pas possible.

Il a fallu le XIXe siècle pour faire pousser à Victor Hugo ce cri triomphant, mais exagéré, du cosmopolitisme : « Le héros n'est qu'une variété de l'assassin. » Pour voir ce que c'est que l'évolution d'un sentiment, comparez à ce cri l'inscription cunéiforme qui raconte comme quoi le roi Assur-Nazir-Habal fit écorcher les chefs d'une ville ennemie tombés entre ses mains, en fit enterrer d'autres tout vivants, en fit crucifier et empaler plusieurs [2]. Il y a eu progrès, disons-nous, dans l'*expansion* de ce sentiment, qui, *borné, dans les temps préhistoriques, aux seuls membres d'une famille*, n'a maintenant d'autre limite que l'humanité, et même tend à la surpasser par la *zoophilie*, c'est-à-dire la pitié pour les animaux.

Mais ce même sentiment dont l'objet s'est élargi de la sorte, a toujours existé dans le cœur humain, *dès qu'un groupe de sauvages a pu se former, dès qu'on a vu autour de soi ses semblables*. Que reste-t-il donc des exemples contradictoires? Pardon, il reste quelque chose : le cannibalisme, le parricide religieux, les sacrifices humains, la vente des enfants, l'infanticide autorisé...

Cela est grave, mais nous espérons avoir raison de ce dernier obstacle.

Ne voyons-nous pas tous les jours des braves gens de notre con-

1. Voir à ce sujet un très beau passage de M. Tarde : *La criminalité comparée*, p. 188 et 189.

2. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, ch. IX.

naissance, exerçant le métier de chirurgiens, sévir impitoyablement sur le corps d'un malheureux malade, sans en écouter les cris, sans s'attendrir à ses frémissements douloureux? Ce sont pourtant des gens incapables de faire le moindre tort à qui que ce soit, et pour l'exécution de leurs cruelles opérations on les recherche, on les paye, on les loue, on les remercie. On se gardera bien pourtant de conclure de là que la pitié n'est pas un sentiment moral et fondamental de la nature humaine. Pourquoi cela? Parce que le but de cette opération douloureuse n'étant pas le mal, mais le salut du patient, la pitié qui retiendrait la main du chirurgien serait puérile et absurde. La vraie pitié mue par la représentation de la douleur future du patient, et de sa mort certaine dans le cas que l'on ne l'ait pas opéré, surpassera la représentation trop vive de sa douleur présente et passagère.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger de certaines coutumes atroces des peuples primitifs dont on retrouve les traces parmi les sauvages.

Quelquefois c'était le salut de l'agrégation (comme dans les sacrifices humains), quelquefois c'était le bien de la victime même (c'était le cas des parents vieux tués publiquement par leurs enfants). La superstition empêchait toute révolte; la répugnance individuelle devait se cacher en présence d'un devoir social, religieux ou filial. C'est par des raisons analogues, que l'on justifie aujourd'hui au Dahomey, comme autrefois au Pérou, les sacrifices funéraires et que Agamemnon et Jephté immolèrent leurs filles. Ce sont des préjugés patriotiques ou religieux, des usages traditionnels qu'on explique par la nécessité de la sélection, par la prévention d'un accroissement excessif de la population, qui ont fait tolérer l'infanticide au Japon, en Chine, en Australie, au Paraguay, dans l'Afrique australe, l'avortement volontaire dans plusieurs tribus de la Polynésie, et qui, d'après la loi de Lycurgue, faisaient périr tous les enfants faibles ou mal conformés. Il ne s'agit donc pas de cruauté instinctive, mais d'institutions sociales auxquelles l'individu ne pouvait résister, quelle que fût sa répugnance. Ce n'est que la cruauté nuisible que l'altruisme défend, et ce que l'on aurait cru nuisible dans ce pays, c'était précisément de ne pas exécuter ces actes de cruauté considérés comme nécessaires.

De toutes les horreurs autorisées par les lois des peuples dont nous avons parlé, il ne reste donc que le *cannibalisme par gourmandise*, le droit des chefs et des guerriers de *tuer un homme par un pur caprice, pour le désir de montrer leur adresse, d'essayer leurs armes;* enfin des actions cruelles qui, n'étant aucunement imposées

par des préjugés religieux ou patriotiques, ou par des institutions ayant un but économique et social, ne peuvent s'expliquer que par l'*absence totale du sentiment de pitié.*

Mais il n'y a que très peu de peuplades parmi lesquelles subsistent de pareils usages : les Fidjiens, les Néo-Zélandais, les Australiens, quelques tribus de l'intérieur de l'Afrique..... Ce sont des exceptions qui confirment la règle, des anomalies sociales, qui, vis-à-vis de l'espèce humaine, représentent ce que les anomalies individuelles sont vis-à-vis d'une race ou d'une nation.

Nous en avons assez dit à ce sujet, et nous croyons pouvoir affirmer maintenant qu'il existe un sentiment rudimentaire de *pitié*, possédé par toute l'espèce humaine (à quelques exceptions près) sous une forme *négative*, c'est-à-dire d'abstention de certaines actions cruelles; — et que l'opinion publique a toujours considéré comme des crimes les *violations de ce sentiment nuisibles à la communauté*, ce qui en a fait toujours excepter la guerre et les actes de cruauté ordonnés ou provoqués par des préjugés religieux ou politiques, ou par des institutions sociales et traditionnelles.

Passons à la forme la plus marquée de l'altruisme, c'est-à-dire à ce sentiment qui se détache d'une manière plus tranchée des sentiments égo-altruistes : je veux dire le sentiment de la *justice.* « Il ne consiste pas évidemment, nous dit Spencer, en représentations de simples plaisirs ou de simples peines que les autres éprouvent; mais il consiste en représentations de ces émotions que les autres ressentent quand on empêche ou qu'on laisse manifester en eux, réellement ou en perspective, les activités par lesquelles les plaisirs sont recherchés et les peines écartées. Le sentiment de la justice est ainsi constitué pour la représentation d'un sentiment qui est lui-même hautement représentatif.... La limite vers laquelle marche ce sentiment altruiste supérieur est assez facile à discerner... c'est l'état dans lequel chaque citoyen, incapable de supporter toute autre restriction de sa liberté, supportera cependant volontiers les restrictions de cette liberté, nécessitées par les réclamations d'autrui. Bien plus, il ne tolérera pas seulement cette restriction, il la reconnaîtra et l'affirmera spontanément. Il sera sympathiquement plein de sollicitude pour l'intégrité de la sphère d'action des autres citoyens, comme il l'est pour l'intégrité de la sienne propre, et il la défendra contre toute attaque, en même temps qu'il s'interdira lui-même de l'attaquer. » Le sentiment de la justice, à un degré si élevé, est ce qu'on est convenu d'appeler *délicatesse.* On comprendra facilement qu'un sentiment si complexe ne peut être possédé parfaitement que par des natures privilégiées. Quoique l'idée de la justice soit très développée

même chez les enfants ou les personnes du bas peuple, il est rare que les mêmes personnes agissent en conformité de cette idée lorsque leur intérêt personnel est en jeu. L'enfant et le sauvage savent très bien distinguer ce qui leur appartient de ce qui ne leur appartient pas; ils ne font néanmoins que tâcher de s'emparer de n'importe quels objets placés à leur portée. Ce qui prouve que c'est le sentiment, non l'idée de la justice qui leur manque. Quant aux personnes adultes d'une nation civilisée, elles possèdent *généralement* par l'hérédité et les traditions un certain instinct qui leur empêche de s'emparer par tromperie ou par violence de ce qui ne leur appartient pas. C'est un sentiment altruiste correspondant à ce sentiment égoïste de la *propriété* qu'un philosophe italien [1] a très bien défini « une forme secondaire de celui de la conservation individuelle ».

Nous ne trouvons, pour désigner le sentiment altruiste correspondant, que le mot de « probité », qui exprime le respect pour tout ce qui appartient à autrui.

Il est évident que le sens moral *moyen* d'une société ne peut contenir toutes les nuances du sentiment de justice. La délicatesse la plus exquise nous empêcherait d'accepter une simple louange que nous n'aurions pas la conscience d'avoir parfaitement méritée. Mais ce sont là les sentiments d'une minorité de gens choisis. Pour que le sens moral de la communauté soit violé, il faut que le sentiment qu'on blesse soit presque universel. Et nous ne rencontrerons ce caractère que dans cette probité élémentaire qui consiste, comme nous l'avons dit, à respecter la propriété des autres.

A ce point de vue, la simple morosité, lorsqu'elle est volontaire, c'est-à-dire que le débiteur aurait le moyen de payer sa dette, serait criminelle.

Cela blesse, en effet, le sens moral universel tout comme une escroquerie, ou une fraude quelconque. Il n'est pas improbable qu'on en viendra là; peut-être même ira-t-on plus loin; on considérera comme criminelles toutes ces sortes de tromperies que l'on découvre dans les procès civils, et auxquelles on donne le nom de *simulations*, lorsqu'elles ne sont que des moyens d'obtenir un avantage indu aux dépens des autres.

Mais il ne serait peut-être pas sans danger de s'engager dans cette voie. D'abord, lorsqu'il s'agit de procès civils, il est très difficile de découvrir la mauvaise foi cachée sous les subtilités légales? Ensuite, s'il s'agit de droits immobiliers, la présence même de l'immeuble en question est faite pour rassurer les esprits dans la plupart des

1. Sergi, *Elementi di psicologia*, p. 590-51. Messina, 1879.

cas. Ce qui fait que la société ne peut s'alarmer beaucoup des fraudes de ce genre et qu'elle ne les range pas parmi les actions nuisibles. Enfin, l'on ne saurait oublier que la probité est un sentiment beaucoup moins enraciné que la pitié, beaucoup plus détaché que ce dernier de notre organisme; beaucoup moins instinctif et beaucoup plus variable selon nos raisonnements et nos idées particulières. Il dérive, bien moins que la pitié, de l'hérédité naturelle, bien plus que la pitié, de l'éducation et des exemples du milieu ambiant. Ce qui fait qu'il est de la dernière difficulté de tracer une ligne de démarcation entre la probité commune et la probité supérieure, la *délicatesse*, ce sentiment noble et idéal de la justice dont nous avons donné un aperçu.

Lorsqu'on penseà l'extrême tolérance qu'on a pour les contrefaçons industrielles, pour la mauvaise foi dans la vente de chevaux, d'objets artistiques, etc.; pour les profits indus, qui sont la principale ressource de plusieurs classes très nombreuses, on est quelquefois tenté de douter de l'existence même du sentiment de probité dans la majorité de la population. La duplicité, la déloyauté, l'indélicatesse sont tellement communes qu'une tolérance réciproque est devenue indispensable. De là une limitation forcée du cachet d'improbité aux formes les plus grossières et les plus évidentes d'attaque à la propriété; mais ce cachet existe également qu'il s'agisse d'objets, de biens, de propriété littéraire ou industrielle. C'est ainsi que, quoique les lois ne menacent de peines graves qu'une seule espèce de contrefaçon, celle de la monnaie, — le sens moral n'en sera pas moins révolté en apprenant qu'une contrefaçon industrielle quelconque enrichit tout le monde, excepté l'auteur du procédé dont on s'est emparé malgré lui. Sans doute, le fait d'un danger social infiniment plus grave dans le premier cas n'est pas sans influence pour l'opinion publique, néanmoins elle reconnaîtra le même caractère d'improbité à ces deux sortes de contrefaçons, quoique l'une d'elles soit punie des travaux forcés, pendant que l'autre n'est punie que d'une amende. — *Vice versa*, et malgré les plus beaux raisonnements, on ne nous fera jamais sentir la même répugnance pour le contrebandier et pour celui qui profite de la contrebande, que pour le voleur et pour celui qui recèle ou achète des objets volés. C'est que, somme toute, dans le premier cas, on ne fait que se soustraire au payement d'une taxe, que refuser de déposer son argent dans les caisses de l'État; or, ne pas contribuer à enrichir quelqu'un, c'est bien différent de le dévaliser. On aura beau flétrir la contrebande, cela n'empêchera pas les plus honnêtes gens de fumer des cigares de la Havane dont les droits n'ont pas été payés à la Douane.

IV

Nous pouvons conclure de tout ce qui a été dit dans le paragraphe précédent que l'élément d'immoralité nécessaire pour qu'un acte nuisible soit considéré comme criminel par l'opinion publique, c'est la lésion de cette partie du sens moral qui consiste dans les sentiments *altruistes* fondamentaux, c'est-à-dire la PITIÉ et la PROBITÉ. Il faut, de plus, que la violation soit, *non pas à la partie supérieure et la plus délicate* de ces sentiments, mais *à la mesure moyenne dans laquelle ils sont possédés par une communauté*, et qui est *indispensable* pour l'adaptation de l'individu à la société. C'est là ce que nous appellerons crime ou *délit naturel*. Ce n'est pas, je le veux bien, une vraie définition du délit, mais on ne pourra se refuser à y voir une détermination que je crois très importante. J'ai voulu démontrer par là qu'il ne suffit pas de dire, comme on l'a fait jusqu'à présent, que le délit est un acte en même temps nuisible et immoral. Il y a quelque chose de plus : *une espèce déterminée d'immoralité*. Nous pourrions citer des centaines de faits qui sont nuisibles et immoraux sans qu'on puisse se résoudre à les considérer comme criminels. C'est que l'élément d'immoralité qu'ils contiennent n'est ni la cruauté, ni l'improbité. Si l'on nous parle, par exemple, d'immoralité *en général*, on sera forcé de reconnaître que cet élément existe, en quelque sorte, dans toute désobéissance volontaire à la loi. Mais que de transgressions, que de délits, de crimes même selon la loi, ne nous empêchent pas de serrer la main de leurs auteurs !

Sans doute, nous sommes les premiers à reconnaître qu'une sanction pénale est nécessaire pour toute désobéissance à la loi, qu'elle blesse ou qu'elle ne blesse pas les sentiments altruistes. Mais alors, nous dira-t-on, quel est le but pratique de votre distinction ? Nous le montrerons plus tard ; pour le moment, il nous faut compléter notre analyse, en expliquant pourquoi nous avons exclu de notre cadre de la criminalité certaines violations de sentiments moraux d'un ordre différent.

Ce que nous avons dit de la pudeur justifie assez l'exclusion de tous les actes qui blessent *uniquement* ce sentiment. Ce qui rend criminels les attentats à la pudeur n'est pas la violation de la pudeur même ; c'est la violation de la liberté individuelle, du sentiment de pitié, même s'il n'y a pas eu de contrainte, mais une simple tromperie, à cause de la douleur morale, de la honte et des con-

séquences fâcheuses que l'acte brutal fait subir à la victime. Mais qui est-ce qui s'inquiète de l'acte impudique en lui-même, lorsque la jeune fille a librement disposé de soi et qu'elle n'a pas à se plaindre d'avoir été trompée? La même raison ne permet plus de classer parmi les crimes n'importe quelle sorte d'actes impudiques librement consentis, quoique les codes de quelques États menacent encore de la maison de force certaines dépravations du sens génésique. Quant à la pudeur publique, elle a sans doute le droit d'être respectée, mais la trop grande variabilité des usages empêche toute règle fixe en cette matière. On peut dire seulement qu'une société civilisée ne supporte pas le spectacle de la nudité complète, ni celui de la conjonction publique des sexes; pourtant des spectacles de ce genre exciteraient l'hilarité ou le dégoût, plutôt que l'indignation, si ce n'est chez les pères et mères de famille. Mais ces derniers mêmes ne voudraient pas la mort des pécheurs; ils ne crieraient pas au crime, mais à l'indécence; parce qu'enfin il n'y a là qu'une modalité à changer, le lieu, pour que tout rentre dans l'ordre normal. Ce qui fait que, selon les temps, l'on a administré le fouet, les arrêts ou les amendes pour des histoires de ce genre, comme s'il s'agissait d'ivrognerie, mais pas plus que pour les ivrognes on n'a songé à invoquer les peines réservées aux crimes. La conscience publique ne peut voir un crime dans ce qui ne devient une inconvenance que par une circonstance extérieure : la publicité. Encore faut-il ajouter que cette inconvenance est plus ou moins grave, selon que l'endroit est plus ou moins écarté et le buisson plus ou moins épais. C'est pourquoi l'opinion publique ne trouve dans ces sortes de choses que des contraventions de police, quelle que soit la place qu'elles occupent dans le code.

Nous passons à un autre genre de sentiments qui ont eu jadis une importance immense : les sentiments de famille. On sait que la famille a été le noyau de la tribu et partant de la nation, et que le sens moral a commencé à y paraître sous la forme de l'amour pour ses enfants, qui n'est pas encore un vrai sentiment altruiste, mais un sentiment *ego-altruiste*. Les progrès de l'altruisme ont diminué de beaucoup l'importance du groupe de la famille, la morale en a franchi d'abord la limite, pour franchir ensuite celle de la tribu, de la caste et du peuple et ne connaître d'autres bornes que l'humanité.

Malgré tout, la famille a continué à exister, avec ses règles naturelles : l'obéissance, la fidélité, l'assistance mutuelle de ses membre. Mais la violation des sentiments de famille est-elle toujours un délit naturel? Non, tant qu'il n'y a pas en même temps violation des sentiments altruistes élémentaires dont nous avons parlé tantôt.

Qu'un fils maltraite ses parents ; qu'une mère abandonne ses enfants ; quel est le sentiment *réellement* blessé par là, celui de la famille considérée comme une *agrégation*, comme un *organisme*, ou celui de la *pitié*, qui est généralement plus vif pour les personnes qui nous appartiennent par le sang?

C'est même cette universalité du sentiment de pitié pour ses parents ou ses enfants qui rend criminelles des actions qui ne seraient pas telles s'il s'agissait d'autres personnes. Bien au contraire, l'idée de la communauté de famille, idée traditionnelle, et qui subsiste toujours en dépit des lois, retranche le caractère criminel de certaines attaques à la propriété, comme le vol entre père et enfants, mari et femme, frères et sœurs. Ce n'est pas le sentiment de famille qui l'emporte sur celui de la probité ; c'est plutôt l'improbité qui n'existe pas là où tous se croient les maîtres.

La désobéissance à l'autorité paternelle n'est déjà plus depuis longtemps classée parmi les délits ; mais l'adultère a toujours sa place dans le code. Que l'adultère soit nuisible à l'ordre de la famille, qu'il soit immoral à ce point de vue, il n'y a pas le moindre doute. Toutefois, sauf quelques cas exceptionnels, il ne blesse pas directement les sentiments altruistes élémentaires. Ce n'est que l'oubli d'un devoir, l'inobservation d'un pacte, et, comme dans tout autre contrat, cela ne devrait donner à la partie qui en souffre que le droit de faire dissoudre l'engagement. Nous n'en sommes pas arrivés là encore ; pourtant, nous voyons dans l'histoire la diminution toujours croissante des peines infligées à l'adultère qui, depuis la lapidation israélite, la fustigation allemande, le pilori et les autres supplices du moyen âge, n'est plus menacé de nos jours que de quelques mois de prison correctionnelle.

Bref, ce qui n'est que la violation d'un droit, ce qui ne blesse ni le sentiment de pitié, ni celui de probité, ne saurait plus être considéré comme un crime par l'opinion publique. Ce sont ces sentiments qui souffrent de la *bigamie*, ou encore des *fausses qualités* qu'un aventurier s'est attribuées pour parvenir à se fourrer dans une honnête famille. Voilà ce qui devrait être un crime et qui, pourtant, ne l'est pas. Un mariage obtenu par escroquerie soulève l'indignation universelle, bien plus que l'oubli d'une femme qui ne sait pas résister à l'amour défendu ! On a beau comparer l'adultère à un larcin ; l'amour n'est pas une propriété ; si un contrat a été violé, tout ce qu'on peut exiger, c'est la résiliation du contrat.

L'adultère est, en quelque sorte, le *délit politique* de la famille. On pourra y appliquer plusieurs des considérations que nous allons faire au sujet du délit politique.

C'est ici, pour sûr, que nous rencontrerons les obstacles les plus graves. Comment! nous dira-t-on, prétendez-vous que la conspiration, la révolte contre le gouvernement légitime d'un pays ne sont pas des crimes? Mais qu'y a-t-il de plus dangereux pour la société dont on est membre? Est-ce qu'on n'attaque pas par là de la manière la plus directe la tranquillité publique?

Et pourtant comment expliquer la sympathie qu'ont toujours inspirée les condamnés politiques, en comparaison de la répugnance qu'inspirent des voleurs, des escrocs, des faussaires ou autres fripons?

Il y a là une distinction tranchée; je veux bien qu'on dise *crimes politiques,* mais lorsqu'on dit *crimes* tout court, il n'y a pas de place pour les premier.

Cette différence, que la conscience publique ne manque jamais de faire, est exprimée par De Balzac (*Peau de chagrin*) dans le dialogue suivant, qui a lieu parmi des jeunes gens appartenant à la bohème littéraire :

« Oh! maintenant, reprit le premier interlocuteur, il ne nous reste.....

— Quoi? dit un autre.

— Le crime.....

— Voilà un mot qui a toute la hauteur d'une potence, et toute la profondeur de la Seine, réplique Raphaël.

— Oh! tu ne m'entends pas. Je parle des crimes politiques. »

Oui, sans doute; ce sont des actions nuisibles; l'État doit les réprimer énergiquement, la faiblesse des gouvernements est même une faute énorme; mais enfin, quel est l'élément d'immoralité qu'elles contiennent? Le manque de patriotisme? Elles peuvent dériver d'un sentiment plus noble encore que le patriotisme : le cosmopolitisme! La désobéissance au gouvernement établi? Elles peuvent dériver de ce qu'on croit être le vrai patriotisme. Nous avons d'ailleurs montré plus haut pourquoi l'absence de patriotisme n'est plus suffisante de nos temps pour donner à un individu le cachet de l'immoralité.

Il y a pourtant des crimes qu'on appelle politiques et qui sont des crimes même pour nous. Tels sont par exemple l'attentat à la vie du chef de l'État ou d'un fonctionnaire du gouvernement; l'explosion d'une mine, d'une bombe pour terrifier une ville, etc. Dans de tels cas, peu importe que le but soit politique du moment où l'on a violé le sentiment d'humanité. A-t-on tué ou voulu tuer, hors le cas de guerre ou de défense légitime? On est, pour cela seul, un criminel; on peut l'être plus ou moins selon l'intention et les circonstances, et

c'est ce que nous verrons ailleurs, mais le crime existe par le seul fait d'une violation si grave du sentiment de pitié. Nous ne dirons pas que le crime est d'une nature différente, ni qu'il existe dès qu'on en a conçu le projet, avant d'avoir rien fait pour l'exécuter. La raison d'État pourra donner le nom d'attentat punissable à ce qui ne serait pas tel dans les cas ordinaires, c'est alors qu'on rentre dans le délit politique. Nous parlons des cas où il y a eu meurtre, explosion, incendie, ou tentative de meurtre, d'explosion, d'incendie... Eh bien, le crime existe, indépendamment de la passion qui l'a provoqué. Il existe par le fait de la violation des sentiments altruistes élémentaires, la *pitié* ou la *probité*. Qu'on nous pardonne d'en revenir toujours là; c'est monotone, mais indispensable pour le but à atteindre. Nous avons donc fixé que *le délit politique, quoique punissable, n'est pas un délit naturel, lorsqu'il ne blesse pas le sens moral de la communauté*. Ce qui fait qu'il devient tel dès qu'une société retourne tout à coup à un état de vie où l'existence collective se trouve menacée. La guerre, état ressemblant à celui de la vie prédatrice, fait passer en seconde ligne les sentiments développés par l'activité pacifique. Du moment que l'indépendance devient l'unique souci d'un peuple, l'immoralité la plus grave pour un citoyen est de tâcher de livrer sa patrie à l'étranger. Tout citoyen alors doit être considéré comme un soldat; c'est la loi martiale qui régit; les lois de la paix ont disparu. C'est alors que la désertion, la trahison, l'espionnage sont de vrais crimes, parce qu'ils peuvent contribuer à la destruction d'une nation par une autre. Mais l'état de guerre n'est, de nos temps, qu'une crise de courte durée. L'activité pacifique succédant à l'activité prédatrice, la moralité de la paix succède à celle de la guerre, et le crime qui n'en est un qu'en rapport à la moralité de la guerre, passe à l'état de délit politique ou disparaît tout à fait, il cesse en tout cas d'être compté parmi les délits naturels. C'est ainsi que la désertion se transforme en *option* d'une nationalité différente; la conspiration et la révolte n'attaquent plus la vie nationale, mais tout simplement la forme du gouvernement; quant à l'espionnage, il n'est plus qu'une révélation de secrets d'État, qui peut être coupable comme toute autre indiscrétion, lorsque l'honneur vous obligeait de garder le secret qui vous avait été confié et que vous l'avez vendu ou vous êtes laissé corrompre. Il y a alors *improbité*, c'est pourquoi le sens moral en est blessé, le délit naturel existe.

Il y a d'autres délits qui ne sont pas politiques, mais qui menacent la tranquillité publique *au point de vue particulier d'un gouvernement*. Telles sont, par exemple, les attaques à une institution, les grèves, la résistance à l'autorité, le refus d'un service public de la

part d'un citoyen, etc. Nous n'avons qu'à répéter que l'opinion publique se refusera toujours à voir un crime et un criminel là où il n'existe pas d'offense au sens moral universel.

V

Quel est donc notre cadre de la criminalité? Nous l'avons rangée sous deux catégories très larges, selon que l'offense est faite principalement à l'un ou à l'autre des deux sentiments altruistes primordiaux, quoique les actions coupables attaquent des droits de différentes espèces et soient classées dans les codes sous différents titres.

C'est ainsi que la *première catégorie, l'offense au sentiment de pitié* ou *d'humanité*, contient d'abord les *agressions à la vie* des personnes, et *toutes sortes d'actions* tendant à leur faire un mal *physique*, ainsi donc les *blessures*, les *mutilations*, les *mauvais traitements* entre père et enfants, mari et femme, les *maladies causées volontairement*, *l'excès de travail imposé à des enfants* ou la *spécialité d'un travail capable d'endommager leur santé ou d'arrêter le développement de leur corps* (ces dernières actions ne figurent pas dans les codes, ou, tout au plus, sont-elles rangées parmi les contraventions); ensuite les actes physiques qui produisent une douleur *en même temps physique et morale*, comme la violation de la liberté individuelle pour un but égoïste quelconque, soit la luxure ou le gain; ainsi la *défloration*, le *rapt sans consentement*, l'*emprisonnement arbitraire*, etc., — enfin les actes qui par un moyen *direct* produisent nécessairement une douleur *morale*, comme la *calomnie*, la *diffamation*, la *séduction d'une jeune fille moyennant tromperie*.

Dans la *seconde catégorie*, l'*offense au sentiment élémentaire de probité*, nous avons rangé : d'abord, les agressions violentes à la propriété, comme le *vol*, l'*extorsion*, la *dévastation*, l'*incendie;* ensuite, les agressions faites sans violence, mais par abus de confiance, comme l'*escroquerie*, l'*infidélité*, *l'insolvabilité volontaire*, la *banqueroute*, la *violation d'un secret*, le *plagiat*, et toutes sortes de *contrefaçons* nuisibles aux droits des auteurs ou des fabricants; enfin les lésions *indirectes* à la propriété ou aux droits civils des personnes moyennant des mensonges solennels, comme les *faux témoignages*, les *faussetés* dans les actes authentiques, la *substitution* d'un enfant, la *suppression d'état civil*, etc.

Nous avons laissé hors de notre cadre : d'abord, *les actions qui*

menacent l'État, comme celles qui peuvent être la cause d'hostilités entre puissances, les enrôlements militaires non autorisés, les révoltes contre la loi, les réunions subversives, les cris séditieux, les délits de presse, soit encouragements à une secte, à un parti anti-constitutionnel, excitations à la guerre civile, etc.; ensuite, *les actions qui attaquent le pouvoir social sans but politique*, comme toutes sortes de *résistances* aux agents de la loi (hors les cas de meurtre ou blessure), l'*usurpation* de titres, de dignités ou de fonctions *sans but de gain illicite, le refus d'un service dû à l'État*, la *contrebande*, etc.; puis, *les actions lésives de la tranquillité publique, des droits politiques des citoyens, du respect du culte, de la pudeur publique*, comme les violations de domiciles, les rixes et les duels en public, l'exercice arbitraire d'un droit par la force, les fausses nouvelles alarmantes, l'évasion de prisonniers, le faux nom donné aux autorités, la violation des tombeaux, les intrigues électorales, les offenses à la religion ou au culte, les arrêts arbitraires, les actes obscènes en public, l'éloignement du lieu de relégation; enfin les *transgressions à la législation particulière d'un pays*, comme le port d'armes non autorisé, la prostitution clandestine, les contraventions aux lois sur les chemins de fer, télégraphes, hygiène publique, état civil, douane, chasse, pêche, forêts, cours d'eau, aux règlements municipaux d'ordre public, etc.

Tous les actes nuisibles et punissables de ce genre ne peuvent donc être un objet d'étude pour le criminaliste sociologue; ils sont relatifs aux conditions particulières d'une nation; ils ne révèlent pas dans leurs auteurs une anomalie, le défaut de cette partie du sens moral, que l'évolution a rendu presque universelle. Nul doute que le législateur ne doive frapper les uns comme les autres; mais il n'y a que les *vrais crimes* à notre point de vue qui peuvent intéresser la *vraie science*, par la recherche de leurs causes naturelles, et de leurs remèdes sociaux; pendant qu'ils attaquent la moralité élémentaire de tous les peuples, les autres n'attaquent que des lois faites pour une société déterminée et variables d'un pays à l'autre; la recherche des causes biologiques en ces cas est donc inutile, et quant aux remèdes il n'y en a d'autres que des châtiments variables de même, selon que le besoin d'intimidation est plus ou moins vif.

VI

On croit de notre temps que la science des délits n'est qu'une

branche de la science du droit; on a donné à la pénalité un caractère juridique; on s'est adressé aux avocats pour la législation, et à des avocats encore pour appliquer la loi. Il n'y a qu'un seul et même ordre de fonctionnaires pour juger en matière civile et pénale, et les salles d'audience présentent à peu près le même spectacle, des hommes en robe noire, des greffiers, des avocats qui plaident..... Et pourtant, qui ne sent pas que le rapport entre les deux choses est presque imaginaire, et qu'une distance incommensurable sépare ces deux salles d'audience existant dans le même édifice à quelques pas l'une de l'autre?

Les juristes se sont emparés de la science de la criminalité; on les a laissés faire et on a eu tort, à mon humble avis. J'espère parvenir à justifier ce que ces mots peuvent avoir d'étrange. Pour le moment, contentons-nous de démontrer la manière dont ils envisagent l'idée du crime.

Qu'est-ce d'abord que la criminalité pour le juriste? Rien. Il ne connaît presque pas ce mot. Il ne s'occupe pas des causes naturelles de ce phénomène social; ce sont pour lui, tout au plus, des connaissances de luxe. Le criminel n'est pas pour lui un homme anormal psychiquement; ce n'est qu'un homme comme tous les autres, qui a commis une action défendue et punissable. C'est que le juriste n'étudie le délit que d'après sa forme extérieure, il n'en fait aucune analyse selon la psychologie expérimentale, il n'en recherche pas la dérivation. Ce qui le préoccupe, c'est la détermination des caractères *extérieurs* des différents délits, c'est la classification des délits, selon les *droits* qu'ils blessent, c'est la recherche de la peine juste, proportionnellement et *in abstracto*, non pas de la peine *utile expérimentalement* pour l'atténuation du mal social.

Si le juriste ne s'occupe pas de la criminalité comme mal social, du moins nous a-t-il donné une définition rigoureuse de ce qu'il entend par délit?

C'était, selon l'ancienne école utilitaire, « une action que l'on croit devoir défendre, à cause de quelque mal qu'elle produit ou qu'elle tend à produire [1]; ou, tout simplement, « une action défendue par la loi [2]; ou, enfin, « une action quelconque opposée au bien public » [3].

On voit, d'un coup d'œil, ce qu'il y a de vague dans de pareilles définitions; on peut y faire entrer tout ce qu'on veut, tout ce qui, du moins, sous un rapport quelconque, peut être considéré comme nuisible à la société.

1. Bentham, *Traité de législation pénale*, ch. I.
2. Filangieri, *Scienza della legislazione*, lib. I, cap. 37.
3. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, § VI.

On a tâché, depuis, d'y introduire un élément moral, l'injustice. C'est ainsi que l'un des plus grands écrivains italiens nous dit que le délit est l'acte d'une personne libre et intelligente, nuisible aux autres et injuste [1], et que le fondateur de l'école française moderne explique que « le pouvoir social ne peut regarder comme délit que *la violation d'un devoir* envers la société et les individus, exigible en soi et utile au maintien de l'ordre [2]. »

On a adhéré de toutes parts à cette conception du délit, selon laquelle l'utilité sociale n'est plus qu'une *condition* pour qu'une action immorale soit punissable.

Il est néanmoins facile de voir quelle en est l'élasticité, du moment qu'on parle d'immoralité ou d'injustice *en général*, sans autre détermination. Nous en présenterons un exemple tiré d'un des ouvrages les plus estimés en pareille matière :

« Tout trouble apporté à l'ordre social est un délit moral, puisque ce trouble est la violation d'un devoir, celui de l'homme envers la société. Ainsi, les actions que la justice a mission de punir seraient de deux sortes : ou empreintes d'une immoralité intrinsèque, ou *pures en elles-mêmes de cette immoralité, mais la puisant alors dans la violation d'un devoir moral;* dans ces deux cas, il y aurait délit social, l'élément de ce délit serait la criminalité intrinsèque ou relative de l'acte. La plupart des contraventions matérielles rentrent dans la dernière classe [3]. »

En d'autres termes, lorsqu'on fait une chose défendue par une autorité légitime, il y a immoralité, à cause de la désobéissance à la loi. Mais, alors, à quoi bon distinguer l'élément moral et nous le présenter comme une condition *sine qua non* pour qu'une action ait le caractère de délit? Du moment que l'obéissance à la loi est un devoir moral, autant vaut en revenir aux définitions de l'école ancienne, et nous dire tout simplement que le délit est une action défendue par la loi.

M. Ad. Franck a substitué la proposition corrélative à celle employée par Rossi. Ce dernier parle de la violation d'un devoir; le premier, de la violation d'un droit. Une action ne peut être légitimement poursuivie et punie par la société que lorsqu'elle est la violation *non pas d'un devoir, mais d'un droit*, d'un droit individuel ou collectif, *fondé*, comme la société elle-même, sur *la loi morale* [4].

1. Romagnosi, *Genesi del dritto penale*, § 554 et suivants.
2. Rossi, *Traité du droit pénal*, liv. II, ch. I. Cette définition a été acceptée, entre autres, par Ortolan, Trébutien, Guizot, Bertault, en France, Haus en Belgique, Mittermaier en Allemagne.
3. Chauveau et Hélie, *Théorie du code pénal*, ch. XVII.
4. Ad. Franck, *Philosophie du droit pénal*, page 96. Paris, 1880.

Il n'y a là, peut-être, qu'une question de mots, quelques efforts que fasse M. Franck pour démontrer qu'il s'agit d'une différence substantielle. Il critique la définition de Rossi, en apportant des exemples de devoirs même envers la société et dont la violation, quoique nuisible, ne pourrait mériter la poursuite ou la répression de la justice.

Tel est le devoir « de consacrer à notre pays tout ce que nous avons de force et d'intelligence », telles sont les vertus que notre conscience nous commande à l'égard des individus, par exemple, les œuvres de charité, le pardon des injures. Mais il faut remarquer que M. Franck a oublié la dernière partie de la formule de Rossi, qui n'a pas seulement parlé d'une violation de devoirs, mais y a ajouté la condition que ces devoirs soient *exigibles en soi*. Or, dans les exemples de M. Franck, il ne s'agit pas de devoirs exigibles par la force; de sorte que les deux définitions ont précisément la même portée. Il n'en saurait être différemment, puisque les mots « droit » et « devoir » sont corrélatifs, et qu'il n'existe pas de droit, s'il n'existe en même temps le devoir de le respecter. La nouvelle définition de M. Franck n'est pas d'ailleurs moins vague que les précédentes. Il a beau ajouter des conditions, faire des restrictions; dire, par exemple, que les seuls droits dont la violation constitue un délit, sont ceux qui sont susceptibles d'une *détermination précise* ou exigibles par la force, parce qu'ils sont *absolument* nécessaires à l'accomplissement des devoirs auxquels ils correspondent; aller même plus loin et remarquer que la violation d'un de ces droits circonscrits *ne suffit pas toujours, ne suffit pas seule pour constituer un délit*, et qu'il faut encore que la sanction pénale soit *possible*, qu'elle soit *efficace*, qu'elle ne soit pas elle-même un mal moral aussi grand que le délit, qu'elle ne soit pas de nature à blesser les mœurs. Ainsi, une femme qui refuserait à son mari l'accomplissement des fins du mariage, échapperait à toutes les mesures de rigueur qu'on pourrait imaginer, ces rigueurs étant plus à craindre que le délit lui-même, parce que la constatation seule de ce délit n'est pas possible sans les plus graves inconvénients.

Et pourtant, malgré tant de soins apportés pour cette définition, elle laisse toujours passer quelque chose de trop : un débiteur, par exemple, qui refuse de payer ce qu'il doit, viole un droit bien déterminé et exigible par la force; mais, si le débiteur est insolvable, est-il un délinquant? il ne l'est pas... hélas! selon les lois présentes même si l'insolvabilité est volontaire ou simulée! On a le droit d'avoir chez soi ses enfants; s'ils quittent le toit paternel, on peut les y faire reconduire de force, et pourtant, il n'y a pas de délit.

D'ailleurs, toute contravention à une loi, à un ordre non immoral de l'Autorité, serait un délit social pourvu que le pouvoir dont est émané l'ordre soit légitime, c'est-à-dire qu'il aurait le droit de faire ce qu'il a fait. On en revient toujours là; c'est un cercle vicieux; pendant qu'on recherche ce que la loi doit considérer comme délit, on finit par nous dire que c'est ce que la loi défend.

La conception du délit retombe dans le vague; elle y retombera toujours jusqu'à ce qu'on ait déterminé *le genre particulier d'immoralité*, qui est l'élément nécessaire de ce que l'opinion publique considère comme un délit.

Qu'on ne nous dise pas que par une analyse de ce genre on retrancherait du code un grand nombre d'actions qui sont punissables et doivent l'être pour la sécurité sociale. Il ne s'agit pas de voir maintenant s'il y aurait lieu de former deux codes de nature différente, l'un pour la criminalité naturelle, l'autre pour toutes les désobéissances aux lois qu'un État croit devoir réprimer sévèrement. Nous avons déjà dit, et nous le répétons, que nous ne cherchons pas les caractères des faits *punissables*, mais des actions considérées universellement comme criminelles, c'est-à-dire lésives du sens moral moyen de toutes es populations non sauvages.

Nous avons tâché d'isoler le *délit naturel*, afin de pouvoir en faire une étude scientifique, ce qui serait impossible si l'on prenait toutes les actions punissables que l'on trouve pêle-mêle dans les codes. Voilà pourquoi la conception juridique du délit ne saurait nous servir, du moment qu'elle ne distingue pas, à ce point de vue, les différentes transgressions à la loi.

Pour parvenir à notre but, nous avons commencé par éliminer tous les sentiments qui ne sont pas altruistes; nous avons réduit ces derniers à deux types, et nous en avons enfin dégagé la partie constituant la *mesure moyenne* dans laquelle l'humanité les possède, en renonçant ainsi à leur partie supérieure et plus délicate qui est l'apanage du petit nombre. En un mot, ce n'est pas sur la violation des droits, c'est sur celle des sentiments que nous pouvons baser notre conception du crime ou délit naturel. Voilà en quoi notre principe est totalement différent de celui des juristes. Nous n'avons pas du reste à nous défendre de vouloir par là étendre le domaine de la criminalité à des actions qui ne révèlent que de mauvais sentiments, et qui n'ont jamais été et ne seront jamais punissables, puisque nous avons ajouté que ces actions violatrices du sens moral élémentaire, soient en même temps *nuisibles* à la communauté. Enfin, la détermination que nous avons faite de la mesure moyenne des sentiments altruistes empêchera de nous reprocher de placer parmi les délits des actions qui,

quoique nuisibles, ne sauraient être punissables, comme toutes celles qui révèlent le manque de certaines vertus utiles à la société.

VII

J'ajouterai quelque chose à propos d'une observation que mes idées ont peut-être suggérée à M. Tarde : « Un acte est-il délictueux, — se demande-t-il, — par le seul fait qu'il offense le sentiment moyen de pitié et de justice? Non, s'il n'est pas jugé délictueux par l'opinion. La vue d'un massacre belliqueux soulève en nous plus d'horreur que la vue d'un seul homme assassiné; nous plaignons plus les victimes d'une razzia que celles d'un vol; et pourtant le général qui a ordonné cette boucherie et ce pillage n'est pas un criminel. Le caractère licite ou illicite des actions, par exemple, du meurtre en cas de légitime défense, ou de vengeance, et du vol, en cas de piraterie et de guerre, est déterminé par l'opinion dominante, accréditée dans le groupe social dont on fait partie. En second lieu, tel acte qui est prohibé par cette opinion, s'il est accompli au préjudice d'un membre de ce groupe, ou même d'un groupe plus étendu, devient permis au delà de ces limites » [1].

Fort bien; cette dernière remarque n'a pas été oubliée par nous lorsque nous avons parlé du mouvement progressif d'expansion du sens moral, à partir de la famille jusqu'à l'humanité tout entière. Mais pourquoi distinguer le sentiment moral moyen, de l'opinion publique? De quoi dérive-t-elle cette opinion, sinon de la mesure moyenne des sentiments moraux? Il n'y a là, je pense, qu'une question de mots. Quant à la raison par laquelle un général, qui est l'auteur d'un massacre, n'est pas considéré comme un criminel, elle est toute simple et je crois l'avoir donnée. C'est qu'avant d'arriver au criminel, il nous faut la notion du crime. Cette notion, nous l'avons donnée d'une manière plus complète : il ne suffit pas que les actes soient cruels ou injustes, il faut encore qu'ils soient *nuisibles* à la société. Or, la guerre n'est pas un crime, puisqu'elle a du moins l'apparence d'un cas de nécessité sociale, et son but n'est pas de nuire à la nation, mais de la sauver de la destruction. C'est, à un certain point de vue, le même cas d'une exécution capitale. Par un carnage sur le champ de bataille, la nation se défend de ses ennemis extérieurs; par une exécution capitale, de ses ennemis intérieurs.

1. Tarde, *La criminalité comparée*. Paris, 1886.

Eh bien! pourra-t-on répliquer, il n'en est pas moins vrai que, même en se défendant, on peut offenser le sentiment de pitié. Or, puisque l'offense à ce sentiment est un élément commun au crime et à des actions qui ne sont pas telles, on ne peut s'en servir comme d'un caractère distinctif. Mais nous croyons qu'il n'y a pas même cette identité de l'élément dont on nous parle. Cela ne paraîtra pas étrange à celui qui aura pris la peine de nous suivre dès nos premières pages. On y aura vu comment le sentiment de pitié, dans sa mesure moyenne ou vulgaire, dérive de la sympathie. Et la sympathie naît elle-même de la faculté de nous représenter notre semblable et du plaisir qui en résulte [1].

C'est pourquoi, lorsqu'on nous présente un malfaiteur totalement dépourvu d'instincts moraux et partant complètement différent de nous au moral, nous ne pouvons voir en lui notre semblable et, par conséquent, ne pouvons éprouver pour lui cette sympathie qui rendrait possible la pitié. Cela tient à la grande importance qu'a pour les hommes la vie psychique; pendant que les animaux rejettent de la communauté ceux de leur espèce qui les révoltent par leur difformité physique, les hommes sont tolérants et même compatissants pour les défauts du corps. Ce n'est que l'anomalie psychique qui peut faire perdre à un homme la sympathie de ceux qui ne se regardent plus comme ses semblables. C'est alors qu'on préfère à un homme abruti un chien fidèle ou un noble cheval, parce que leurs qualités morales les élèvent jusqu'à nous. Ils nous ressemblent au moral, bien plus qu'un assassin ne nous ressemble au physique. C'est la ressemblance morale qu'il faut surtout à l'homme. Cela explique encore pourquoi des personnes bienveillantes, douces, généreuses des femmes même, dont la sensibilité est généralement plus délicate que la nôtre, ne désirent pas sauver de la potence un condamné pour un meurtre exécrable, et qu'elles voient même avec une certaine satisfaction intérieure l'accomplissement de la justice. C'est que le pouvoir représentatif dont elles sont douées leur faisant sentir toute l'horreur du crime, leurs sentiments délicats éloignent de leur sympathie l'auteur de ce crime. Elles ne sauraient donc avoir beaucoup de pitié pour un être qui ne leur ressemble aucunement au moral.

Ainsi donc, quoique l'analogie existe entre les deux *faits*, le crime et l'exécution, elle n'existe pas dans les *sentiments provoqués* par l'un et par l'autre.

Le cas du carnage en guerre peut s'expliquer de la même manière, à part la nécessité qui s'impose d'une manière plus frappante; la

1. A. Espinas, *Les sociétés animales*. Conclusion, § 1.

raison pour laquelle nous n'avons pas de pitié pour l'ennemi est, en effet, toujours la même; nous ne pouvons ressentir pour lui cette sympathie d'où découle la pitié. Seulement, cela dépend non pas d'une sensibilité raffinée, mais, au contraire, d'une sorte de régression historique, d'un saut en arrière, brusquement fait par nos sentiments, qui retournent à ce qu'ils étaient à l'époque de la vie prédatrice, où l'on ne considérait comme ses semblables que les hommes d'une même horde ou d'un même pays. Tous les degrés lentement franchis depuis des siècles par le sentiment de bienveillance sont repassés d'un seul coup; le canon suffit pour nous faire revenir aux haines primitives de races ou de tribus, pour faire disparaître de nos cœurs l'amour pour l'humanité, cette acquisition morale si péniblement faite par une évolution séculaire.

VIII

L'importance de notre détermination de l'idée du crime ressortira dans la suite de cette étude. Puisque le crime consiste dans une action nuisible, qui viole le sentiment *moyen* de *pitié* ou de *probité*, le criminel ne pourra être qu'*un homme chez qui il y a absence, éclipse ou faiblesse de l'un ou de l'autre de ces sentiments*. Cela est évident, parce que, s'il avait possédé ces sentiments à un degré suffisant d'énergie, il n'aurait pu les violer, à moins que la violation ne soit qu'apparente, c'est-à-dire que le délit n'en soit pas réellement un.

Or, ces sentiments étant le *substratum* de toute moralité, leur absence chez quelques individus rend ces derniers incompatibles avec la société. En effet, si la moralité moyenne et relative consiste dans l'adaptation de l'individu au milieu, cette adaptation devient impossible lorsque les sentiments dont on manque sont précisément ceux que le milieu considère comme indispensables. C'est ainsi que dans un cercle plus étroit, où une moralité plus élevée est nécessaire, où la délicatesse, le point d'honneur, l'extrême politesse, sont la règle, la révélation de l'absence de ces qualités implique le manque d'adaptation, l'incompatibilité d'un membre avec le milieu. C'est ainsi que dans certaines associations l'offense aux sentiments de la religion ou du patriotisme est mortelle, parce que ces sentiments sont le fond de la moralité sociale. La société, la grande, l'innominée se contente de peu; elle exige qu'on n'offense pas la petite mesure de moralité dont elle a besoin pour vivre, la plus élémentaire, la moins raffinée,

celle que nous avons essayé d'analyser. Ce n'est que lorsqu'elle la voit fouler aux pieds qu'elle crie au crime.

Nous savons maintenant quelles sont les deux classes de crimes dont nous avons à nous occuper. Il sagit de voir si à ces deux classes correspondent réellement deux variétés *psychiques* de la race, deux types distincts : d'un côté, des hommes dénués du sentiment de pitié ; de l'autre, des hommes dénués du sentiment moyen de probité. Il nous faut les étudier *directement*, et déterminer les cas dans lesquels l'anomalie est irréductible par l'insusceptibilité du criminel pour les sentiments qu'il a violés, parce que, comme l'a dit en excellents termes un philosophe contemporain, il « existe dans l'organisation mentale des lacunes comparables à la privation d'un membre ou d'une fonction physique », ce qui fait que ces êtres sont complètement « déshumanisés » ; et les cas dans lesquels cette anomalie peut être atténuée parce qu'il n'existe pas absence absolue, mais seulement faiblesse du sens moral, qui rend impossible l'adaptation du criminel tant que le milieu qui le pousse au crime reste identique, et par là même la rend possible aussitôt qu'on le retire de ce milieu délétère et qu'on le place dans des conditions nouvelles d'existence.

C'est la recherche que nous ferons peut-être dans un second article.

R. Garofalo.

LA MÉTHODE EXPÉRIMENTALE
CHEZ LES ANCIENS

On a dit bien des fois que les Anciens n'ont pas connu la méthode expérimentale. S'il a toujours été impossible de supposer qu'ils n'avaient pas pensé à observer la nature, et de contester qu'Aristote par exemple ait été un observateur de premier ordre, on a pu croire, avec une apparence de raison, qu'ils n'avaient pas su s'attacher de propos délibéré à la simple constatation des phénomènes, et s'interdisant toute construction *a priori*, faire de l'observation une méthode. Surtout il paraissait que, sauf de rares exceptions, ils n'avaient pas connu la puissance de l'expérimentation. A y regarder de plus près, cependant, on peut trouver, non pas, il est vrai, chez les philosophes les plus illustres, ni dans la période la plus brillante de la philosophie grecque, mais dans une École de moindre renom et restée un peu dans l'ombre, une théorie déjà fort précise de la méthode expérimentale telle que nous la pratiquons aujourd'hui, parfois même des formules que ne désavoueraient pas les plus zélés partisans de ce que Stuart Mill a appelé la *logique inductive*. C'est chez les médecins empiriques, qui étaient en même temps des philosophes sceptiques, obligés par métier ou par système à tenir compte des faits, et à s'interdire les spéculations transcendantes, que nous rencontrons, exprimées en des termes différents de ceux dont nous nous servons, des idées fort analogues à celles qui ont prévalu chez nous depuis deux siècles. Nous nous proposons ici de résumer cette doctrine, telle qu'elle se présente sous sa forme le plus parfaite vers le IIe siècle de notre ère. Remontant ensuite dans le passé, à partir de ce point fixe, nous rechercherons les antécédents de cette théorie, et les premiers essais de la pensée grecque pour substituer à la méthode *a priori*, reconnue impuissante, un procédé plus sûr de connaissance : c'est dans l'École épicurienne que nous apercevrons les tentatives les plus intéressantes. Ce double travail achevé, il res-

tera à découvrir le nom du philosophe qui a le premier porté cette conception de la science à son plus haut degré de rigueur et de netteté, et connu bien avant Bacon, aussi bien que lui, le véritable esprit de la méthode expérimentale. Bien que ses idées aient été vite oubliées, et n'aient exercé aucune influence appréciable sur le développement de l'esprit humain, il mérite peut-être de ne pas rester toujours inconnu.

I

Les ouvrages originaux où les médecins empiriques avaient exposé leur théorie de la méthode sont perdus; mais nous en trouvons un résumé dans Galien, qui, il est vrai, s'attache souvent à les combattre, principalement dans le *De Sectis* [1] et dans la *Subfiguratio empirica* [2].

Suivant les empiriques, la science médicale est fondée, non pas, comme le soutiennent les dogmatiques, sur l'expérience unie à la démonstration, mais sur l'expérience seule. Il y a trois sortes d'expérience : l'expérience directe, ou première vue (αὐτοψία), appelée aussi par Théodas l'observation (τήρησις); l'histoire; le passage du semblable au semblable (ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις).

1° L'observation ou *autopsie* peut être, ou bien naturelle, due à une simple rencontre (περίπτωσις), par exemple si un homme qui souffre de la tête fait une chute, s'ouvre la veine du front, saigne, et éprouve un soulagement, ou au contraire aggrave son mal; — ou bien fortuite (αὐτοσχέδιον), par exemple si on essaye avec intention un moyen suggéré en songe, ou autrement; — ou enfin imitative (μιμητική), si on expérimente à diverses reprises, dans des affections identiques, des moyens quelconques qui ont nui ou soulagé soit accidentellement, soit par hasard. — Mais il ne suffit pas de faire une observation sommaire : il faut tenir compte des cas de non-réussite; il faut s'assurer si les mêmes remèdes produisent les mêmes résultats ou toujours, ou le plus souvent, ou si le nombre des succès égale le nombre des échecs; ou si le succès est rare. Faute de prendre cette précaution, on n'a qu'une expérience incomplète et désordonnée (κατὰ μόριον ἐμπειρίαν ἀσύνθετον ὑπάρχουσαν) : ce n'est pas une vraie expérience [3].

1. Édit. Kuhn, t. I, p. 66. Leipzig, 1821-1830.
2. Bonnet, *De Cl. Galeni Subf. emp.* Bonn, 1872.
3. *Subf. emp.*, p. 38.

Stuart Mill a écrit, dans son *Système de Logique :* « L'induction des Anciens a été très bien exposée par Bacon sous le nom *d'inductio per enumerationem simplicem*, *ubi non reperitur instantia contradictoria* [1]. » — On voit que cette assertion n'est pas exacte, du moins en ce qui concerne les médecins empiriques. Rien ne marque mieux le caractère scientifique de leur méthode que le soin qu'ils prennent de compter les cas défavorables : introduire dans l'observation le nombre et la mesure, c'est le vrai moyen d'arriver à la vérité.

C'est cette expérience savante (τριβική) qui constitue l'art. Quand on a imité non seulement une ou deux fois, mais très souvent (on ne fixe pas le nombre des observations afin d'échapper à l'argument du sorite) le traitement qui a d'abord soulagé; quand on a constaté la régularité des effets, on arrive au *théorème* (θεώρημα), qui formule la totalité des cas semblables. L'art est l'ensemble des théorèmes.

Il importe aussi de distinguer avec soin les caractères propres et les caractères communs des maladies et des remèdes. Pour les maladies, il faut considérer d'abord les symptômes : un symptôme est un cas contraire à la nature. La maladie est un concours (συνδρομή) de plusieurs symptômes qui surviennent, persistent, augmentent, diminuent et cessent en même temps. Les uns sont constants (συμβαίνοντα); les autres, accidentels (συνεδρεύοντα). Il y a aussi des circonstances internes et externes qui doivent entrer en ligne de compte : l'âge, le tempérament, le climat, le sol, la saison.

Par cette étude attentive, on obtient, non pas, comme disent les dogmatiques, la *détermination*, mais la *distinction* de la maladie [2]. On peut être tenté de ne voir ici qu'une querelle de mots. Les empiriques veulent dire qu'ils s'en tiennent uniquement aux phénomènes que l'observation découvre. : ils s'interdisent toute affirmation touchant la nature ou l'essence intime de la maladie. En aucune occasion, au risque de paraître subtils, ils ne négligent de distinguer leur langage de celui des dogmatiques.

2° La vie est courte : il est impossible au médecin d'observer lui-même tous les cas intéressants. Il profitera donc des observations de ses devanciers : c'est l'histoire. Mais il ne faudra pas accueillir indistinctement et sans critique tous les renseignements : on tiendra compte [3] de l'accord des témoignages, de la situation et de la valeur morale des témoins, enfin de la concordance des faits attestés avec ceux qu'on peut soi-même observer.

1. *Syst. de log.*, III, 3, 2.
2. *Subf.*, p. 48.
3. *Ibid.*, p. 51.

3° Enfin il y a des maladies que nous n'avons jamais observées et que nous ne connaissons pas par l'histoire. Il y a des remèdes dont on n'a pu vérifier directement l'efficacité. C'est ici qu'il faut recourir au passage du semblable au semblable (ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις). Ce passage diffère de l'induction (ἐπαγωγή). L'induction rassemble plusieurs faits particuliers en une formule générale : quand on raisonne sur les ressemblances, Aristote [1] l'avait déjà dit, on n'obtient pas une formule générale qui enveloppe les cas particuliers. D'après les empiriques, il n'y a pas lieu de recourir à une formule ou loi générale : on affirme de certains faits ce qu'on a déjà observé ou connu historiquement de faits semblables. C'est à peu près ce que Stuart Mill a appelé de nos jours l'inférence du particulier au particulier.

Le passage du semblable au semblable se fait de diverses manières; on peut considérer la ressemblance des parties du corps : le remède qui a réussi au bras pourra réussir à la jambe; ou la ressemblance des maladies dans une même partie du corps : la diarrhée et la dysenterie seront traitées de la même manière. Ainsi encore à défaut d'un remède déterminé, qu'il n'est pas toujours facile de se procurer, on pourra essayer d'un remède semblable : il faut seulement tenir compte des différences en même temps que des ressemblances. L'expérience montre que les ressemblances de forme, de couleur, de dureté ou de mollesse assurent rarement la ressemblance des effets : il en est tout autrement de l'odeur et de la saveur, surtout si ces deux caractères sont réunis [2].

Mais les empiriques, du moins les empiriques de l'époque de Galien, ne se contentent pas de ces indications un peu vagues et générales. Ils insistent d'abord sur ce point que le passage du semblable au semblable ne repose sur aucun principe logique [3]. Ils ne disent pas, comme les dogmatiques, que le semblable doive produire le semblable, ou que le semblable ait besoin du semblable, ou que les semblables se comportent semblablement. Ils ne savent rien *a priori*; ils ne font que suivre la nature. Seule l'expérience leur a appris qu'en des cas semblables des remèdes semblables ont réussi.

Pour bien marquer cette différence, et se distinguer des dogmatiques par les mots autant que par les choses, ils appellent le raisonnement qui va du semblable au semblable non pas *analogisme*,

1. Arist., *Top.*, VIII, 1, 16 : Τοῦτο δ' ἐστὶν ὁμοίων ἐπαγωγή. οὐ μὴν ταὐτόν γε· ἐκεῖ μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα τὸ καθόλου λαμβάνεται, ἐπὶ δὲ τῶν ὁμοίων οὐκ ἔστι τὸ λαμβανόμενον τὸ καθόλου, ὑφ' οὗ πάντα τὰ ὁμοιά ἐστιν. — Cf. Alex. Aphrod. (*Brand. S. Schol.*, p. 260, a. 79 sqq.)

2. *Subf.*, p. 55.

3. *Ibid.*, p. 54. — Cf. *Therap. Meth.* 7..., v. X, p. 126.

comme les dogmatiques, mais *épilogisme* [1]. La différence [2] entre les deux est que l'analogisme, tel que le comprennent les dogmatiques, doit aboutir à la connaissance des causes, des choses cachées, d'une réalité suprasensible, tandis que l'épilogisme est uniquement relatif aux phénomènes : il permet seulement de prévoir des faits, actuellement inobservables, mais que l'expérience peut et doit constater en d'autres circonstances.

De plus, et c'est un point capital, ils estiment que l'épilogisme fait connaître non la réalité, mais la possibilité [3]. Tant que l'expérience n'a pas prononcé, on ne dépasse pas la vraisemblance. Le passage du semblable au semblable n'est pas la découverte (εὕρεσις), mais seulement la voie qui y conduit [4]. En revanche, aussitôt que l'expérience a confirmé les conclusions de l'épilogisme, on possède la certitude, n'eût-on fait qu'une expérience. Par là, l'expérience savante (τριβική) diffère des observations antérieures qui doivent être fréquemment répétées.

En même temps qu'ils insistent sur l'origine purement empirique de toute connaissance médicale, les empiriques du IIe siècle se distinguent avec soin de ceux qui se contentent d'une simple routine, et ne font aucun usage de la raison. Entre les dogmatiques qui, par des raisonnements logiques, et sans observation [5], prétendent découvrir la vérité, et l'érudition sans critique qui se borne à amasser des faits, il y a un moyen terme. On peut faire une place au raisonnement sans lui faire une place exclusive. L'empirique pourra indiquer des causes, faire des démonstrations, mais toujours en s'appuyant sur des faits directement observés. En ce sens, il constitue un art, il instruit les autres [6]. Par là il diffère de ceux qui ne recherchent qu'une érudition irrationnelle. Pour parler un langage moderne, c'est vraiment la méthode expérimentale et non un vulgaire empirisme, dont ils font la théorie [7].

1. *Ibid.*, p. 48. — Cf. *De Sect.*, II, p. 66, v. I.
2. *De Sect.*, *ibid.*
3. *Subf. emp.*, p. 53, 55.
4. *De Sect.*, *ibid.*
5. *Subf. emp.*, p. 49 : « Dogmatici (credunt) eis quæ ex assecutione naturali rerum adinveniuntur per rationem absque observatione. »
6. *Ibid.* p. 49.
7. *Ibid.*, p. 50 : « Quos (qui irrationalem eruditionem pertractant) nominat Menodotus, *tribacus*, ipse fingens hoc nomen a tribone, consueto existente hoc nomine antiquis medicis in his qui attriti sunt in aliqua re : quocirca tribonem quidem dices eum qui est perfectus in exercitatione et qui didicit attritam theoriam, tribonicum verum eum qui irrationabiliter tangit artem, id est neque determinare scientem neque historiæ attendentem intellectu. Si autem non attendit ei, neque judicare eam temptabit. »

II

Telle était la doctrine empirique au IIe siècle de notre ère. Essayons maintenant de remonter aux origines, et, en déterminant les antécédents de cette doctrine, de marquer à quel moment et sous quelle influence elle a pris le caractère scientifique que nous venons de lui reconnaître.

Nous trouvons des idées analogues à celles qui viennent d'être résumées, d'abord, comme il est naturel, chez les anciens empiriques, puis chez les épicuriens. Il faut suivre ce double courant.

La secte empirique fut instituée, suivant Celse [1], par Sérapion d'Alexandrie, au milieu du IIIe siècle av. J.-C.; suivant Galien [2], par Philinus de Cos, disciple d'Hérophile, qui vécut à Alexandrie sous Ptolémée, fils de Lagus (323-283). C'est en tout cas vers 280-250 que l'empirisme prit naissance.

Le médecin Glaucias [3] dans un livre intitulé le *Trépied* décrivit les trois procédés de l'expérience indiqués ci-dessus (αὐτοψία, ἱστορία, ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις). De là probablement le titre du livre : la vérité paraît reposer sur trois pieds [4].

Nous n'avons pas de renseignements bien précis sur les autres empiriques, fort nombreux, qui se succédèrent dans l'intervalle de près de quatre siècles. Nous savons seulement que tous s'accordaient à dire que l'observation sensible est la seule source de nos connaissances, et qu'il faut proscrire la démonstration (ἀπόδειξις) au sens où l'entendaient les dogmatiques. Seul le raisonnement appelé épilogisme, et qui n'est autre que le passage du semblable au semblable, peut trouver place dans la science.

D'autre part, Épicure soutenait des idées analogues. Lui aussi considérait la sensation comme le point de départ unique de toute connaissance légitime. Les quatre critériums de vérité qu'il reconnaissait [5] (αἰσθήσεις, προλήψεις, πάθη, φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) ne différaient pas au fond des trois critériums admis par les empiriques. Les

1. *Præfat. medicipl.*
2. *Subf. emp.*, p. 35. — *Pseud. Gal.*, XIV, 683, éd. Kühn.
3. *Subf.*, p. 63. Il vivait vers 276 (Sprengel).
4. Hirzel, *Untersuch. zu Cicero's Schriften*, I, p. 133.
5. Diog., X, 31. Sur la question de savoir si Épicure a admis le quatrième de ces critériums, voy. Hirzel, *l. c.*, p. 185. Sur le sens de l'expression φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας, voy. Philippson, *De Philodemi libro* περὶ σημείων κ. σημειώσεων. Berlin, 1881, p. 12.

anticipations (προλήψεις) ressemblaient beaucoup, n'étant qu'une accumulation d'expériences, à l'histoire. Enfin il proscrivait la dialectique [1] et prétendait ne recourir qu'à l'*épilogisme* pour découvrir, au delà des apparences phénoménales, la nature des choses cachées (ἄδηλα), l'expérience demeurant toujours le critérium suprême de toute théorie. Encore faut-il ajouter qu'il avait une tendance à restreindre autant que possible le rôle des anticipations et de l'épilogisme, pour s'en tenir à la seule sensation [2].

Il est vrai qu'entre la doctrine d'Épicure et celle des empiriques, il y a des différences. D'abord, la πρόληψις, telle que la comprend Épicure [3], est toute spontanée ; elle se forme d'elle-même, sans attention ni effort; la réflexion n'y est pour rien. Les empiriques se fient moins à la nature : ils observent, et enregistrent leurs observations avec plus de soin et d'attention. De plus, Épicure est dogmatique : il se flatte d'atteindre à l'aide du raisonnement la réalité absolue, l'être en soi, l'atome. Au contraire les empiriques s'interdisent de telles espérances; ils marquent eux-mêmes les limites de leurs connaissances et professent l'*acatalepsie*. Mais si importantes que soient ces différences, on peut dire que dans ses traits essentiels la méthode d'Épicure est très semblable à celle des empiriques.

Comment expliquer cette ressemblance? On ne peut pas supposer qu'Épicure ait rien emprunté aux empiriques, car son livre intitulé Κανών, qui est probablement un de ses premiers ouvrages [4], parut vers la fin du IVe siècle, et l'Ecole empirique, on l'a vu, ne commença guère que vers 280. Il est possible que les empiriques se soient inspirés des épicuriens, mais il est bien plus vraisemblable que les uns et les autres ont puisé à une source commune.

Nous savons [5] en effet qu'avant le médecin empirique Glaucias, Nausiphanes avait écrit un livre intitulé, lui aussi, le *Trépied*. Or, Nausiphanes fut le maître d'Épicure [6]; et Diogène dit qu'Épicure a écrit le Κανών d'après le livre de Nausiphanes [7].

Nausiphanes nous est représenté tantôt comme un disciple de Démocrite, tantôt comme un sectateur de Pyrrhon. Ce n'est pas à Pyrrhon qu'il a pu emprunter une théorie de la méthode. Il nous est d'ailleurs affirmé [8] que, s'il admirait le caractère de ce philo-

1. Zeller, *Die philos. d. Griechen*, t. IV, 3e aufl., p. 383.
2. C'est ce qui ressort clairement de passages tels que Cic., *Fin.*, I, IX, 30.
3. Cic., *Nat. Deor.*, I, XVII, 45; XVIII, 46.
4. Sext. Emp., *P. H.*, I, 236; M., VIII, 191.
5. Hirzel, *l. c.*, p. 162, 187.
6. Diog., X, 14.
7. Zeller, III, p. 364.
8. Diog., X, 14.

sophe, il ne partageait pas ses idées. Ce n'est pas non plus Démocrite qu'il a suivi en écrivant le *Trépied*, puisque Démocrite mettait la raison fort au-dessus des données des sens.

Suivant une conjecture très plausible de Philippson [1], c'est à Aristote qu'il faudrait faire remonter l'origine de la théorie exposée par Nausiphanes, et reproduite ensuite par Épicure et les empiriques. On rencontre en effet chez Aristote, et presque dans les mêmes termes, la description des trois procédés essentiels de l'empirisme. L'expérience (ἐμπειρία) est pour Aristote le souvenir de plusieurs observations [2]. Vient ensuite l'histoire; puis l'examen des semblables qui, sans être encore l'induction, la prépare [3]; enfin l'art (τέχνη) réunit un grand nombre d'expériences. Aristote [4] avait montré que si Démocrite avait voulu être conséquent avec lui-même, il aurait admis que toutes les données des sens sont vraies. Il est possible, comme le croit Philippson, que Nausiphanes se soit le premier approprié ce principe qui devait tenir ensuite une place importante dans la canonique épicurienne.

Peut-être pourrait-on remonter encore plus haut et retrouver même chez Platon [5] des formules curieuses qui donnent à penser que l'idée d'observer les phénomènes et d'en prédire le retour d'après leurs invariables séquences n'était pas étrangère aux fondateurs de la métaphysique. Mais il vaut mieux, semble-t-il, s'en tenir à Aristote : du moins c'est chez lui seulement que nous trouvons les procédés de la méthode d'observation nettement distingués les uns des autres, et désignés par des termes particuliers. Tenons-le donc, malgré la réputation toute contraire qu'on lui a faite, pour le véritable inventeur de la méthode d'observation.

Au surplus, il faut convenir que ni Aristote, ni Nausiphane [6], ni Epicure, ni les premiers empiriques n'ont donné à leur théorie, autant du moins que nous en pouvons juger, le développement nécessaire. Ils ont entrevu, plutôt que connu, la méthode scientifique : ils ne l'ont décrite qu'en termes très généraux; ils n'ont pas su lui donner la rigueur et la précision sans lesquelles elle ne pouvait pas contribuer sérieusement aux progrès de la science. Si on compare

1. Diog., IX, 64.
2. *Op. cit.*, p. 54.
3. *Métaph.*, I, 1,
4. *Top.*, I, 16 : οὐ γὰρ ῥᾴδιόν ἐστιν ἐπάγειν μὴ εἰδότας τὰ ὅμοια.
5. V. Zeller, I, p. 822.
6. Voyez notamment le passage de la *Rép.*, VII, 516, c. Toute cette question des origines de la théorie de l'induction a été supérieurement traitée par Natorp, *Forsch. zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum*. Berlin, 1884, p. 149.

les indications sommaires des premiers empiriques et des épicuriens à la théorie qui prévalut au IIe siècle de notre ère, et que nous avons résumée plus haut, il est impossible de contester qu'un grand progrès a été accompli. Comment et par qui ce pas a-t-il été franchi?

On peut être tenté de faire honneur de ce perfectionnement à l'École épicurienne. C'était jusqu'ici une sorte de dogme trop facilement accepté, que les épicuriens s'étaient toujours fait scrupule de rien changer aux doctrines de leur maître, qu'ils étaient restés immuablement fidèles à la lettre comme à l'esprit de ses enseignements, et que l'épicurisme avait donné cet exemple unique d'un système philosophique demeuré intact à travers une longue suite de siècles. Il est bien vrai que les épicuriens [1] comparaient eux-mêmes à des parricides les épicuriens qui combattaient des épicuriens : mais qu'il y ait eu entre eux des dissentiments, et dans leurs doctrines, des changements et des progrès, c'est ce qu'a définitivement établi Hirzel dans la savante étude que nous avons déjà citée. En logique particulièrement, l'épicurien Zénon, que Cicéron loue à plusieurs reprises, paraît avoir été un esprit indépendant, et il ne craignit pas de s'écarter sur plusieurs points de la tradition. On pouvait le conecturer d'après plusieurs passages de Cicéron : nous en avons la preuve décisive dans le traité de son disciple Philodème, retrouvé à Herculanum [2], et intitulé Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων.

Nous ne pouvons ici exposer en détail la logique de Zénon [3]. Au surplus, le livre de Philodème, tel qu'il nous a été conservé, contient surtout les réponses que Zénon faisait aux objections des stoïciens. Il faut nous contenter d'indiquer rapidement, d'après le critique qui l'a le plus et le mieux étudié, les principales idées qu'il a introduites dans l'épicurisme et qui, d'ailleurs, n'ont pas tardé à être oubliées [4].

Épicure, on l'a vu ci-dessus, considérait l'anticipation (πρόληψις), c'est-à-dire l'opération mentale par laquelle nous dégageons les caractères communs à plusieurs objets, comme un des procédés essentiels de la science. Mais cette anticipation se faisait d'elle-même et sans effort : c'étaient pour ainsi dire des expériences qui s'accumulaient dans l'esprit, sans que celui-ci cessât d'être passif. Zénon n'eut pas de peine à remarquer l'imperfection et l'insuffisance de ce procédé. Parmi les ressemblances communes à plusieurs objets,

1. Hirzel, p. 107.
2. Gomperz, *Herkulanische Studien*, 1 heft. Leipzig, 1865.
3. Elle a été résumée très exactement dans l'ouvrage de Bahnsch (*Epi. Philo. Schrift*, π. σ., puis dans le livre déjà cité de Philippson (ch. IV) et dans celui de Natorp (237-255).
4. Philippson, p. 32.

les unes sont essentielles, les autres accidentelles. De plus, à côté des ressemblances il y a des différences, dont il est nécessaire de tenir compte. Il faut faire avec soin ces distinctions si l'on veut, étant données certaines ressemblances, en inférer d'autres propriétés, qui ne sont pas actuellement observables : c'est l'objet de ce procédé qu'aucun Epicurien n'avait nommé avant Zénon [1], mais auquel s'inspirant peut-être des empiriques, Zénon attache avec raison une haute importance, et qu'il appelle ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις. Par exemple, si toutes les espèces animales que nous avons observées ont été mortelles, on pourra assurer sans crainte que dans d'autres pays, et dans de tout autres conditions, tous les animaux seront mortels. Mais si un objet ressemble à un aliment par la couleur, la saveur et l'odeur, personne ne s'avisera d'en conclure qu'il est propre à l'alimentation. S'il s'agit d'un rapport de coexistence, on pourra conclure d'un genre ou d'une espèce aux divers individus de ce genre ou de cette espèce; par exemple le fait que tous les hommes connus à qui on a coupé la tête sont morts permettra d'affirmer que dans le même cas les hommes même d'une espèce inconnue mourront : on pourra conclure parfois d'un individu à un autre individu de la même espèce, mais à la condition de s'assurer au préalable que rien ne s'oppose à cette conclusion : ainsi de ce que le figuier croît dans certains climats, il ne s'ensuit pas qu'il croîtra partout. S'il s'agit du rapport de succession, on pourra en présence d'un phénomène affirmer un autre phénomène inconnu, à la condition de s'assurer encore comme précédemment qu'il y a entre eux un rapport nécessaire, une liaison invariable (ἀκολουθία) : ainsi la fumée est le signe du feu, une blessure au cœur annonce la mort. On pourra de même conclure, après avoir observé des ressemblances invariables, des phénomènes aux réalités cachées. On affirmera par exemple que les atomes ont du poids parce que tous les corps visibles sont soumis à la loi de la pesanteur. Seulement il faut ici s'assurer qu'il n'y a pas d'exception dans les faits observés. Si on peut conclure que si le vide n'existait pas, le mouvement serait impossible, c'est à condition d'avoir démontré que tous les cas particuliers de mouvement qui sont le point de départ du raisonnement, sont semblables. En un mot, au lieu de former des notions générales un peu au hasard, il faut les soumettre à un examen attentif; c'est à cette condition que le raisonnement pourra atteindre la vérité.

On voit par ce bref résumé combien la logique de Zénon est supérieure à celle d'Épicure. Toutefois il y a loin encore de ces préceptes, d'ailleurs excellents, aux formules précises et scientifiques de l'empi-

1. *Ibid.*

risme ultérieur. Aussi Philippson, après avoir exposé la doctrine de Zénon, convient-il que le philosophe épicurien n'a rien fait qui puisse se comparer à l'œuvre de Bacon ou à celle de Stuart Mill : sa méthode, dit-il, n'est toujours que l'induction *per enumerationem simplicem* [1]. Ce n'est pas Zénon, et ce n'est pas un Épicurien qui a porté la méthode expérimentale chez les Anciens à son plus haut point de perfection.

III

Le véritable auteur de ce progrès fut le médecin sceptique Ménodote de Nicomédie. La lecture attentive du traité où Galien expose si nettement la méthode des empiriques, la *Subfiguratio empirica*, ne permet guère de douter que Galien, en composant ce livre, ait eu sous les yeux un des ouvrages de Ménodote. C'est à Ménodote qu'il emprunte la plupart des explications qu'il nous donne sur la méthode empirique : c'est à lui expressément qu'il attribue les corrections essentielles apportées à cette méthode.

Si par exemple les empiriques ne se contentent pas d'énumérer simplement les cas où un phénomène se produit, procédé qui, suivant la très juste remarque de Stuart Mill, ne permet que des inductions très générales, et perd toute valeur quand on veut formuler une loi particulière; s'ils tiennent compte des cas où un phénomène ne se produit pas, appliquant ainsi ce qu'on a appelé de nos jours la méthode de différence; s'ils veulent s'assurer que le phénomène se produit ou toujours, ou rarement, ou qu'il fait défaut autant de fois qu'il apparaît, ou qu'il n'arrive jamais, c'est très probablement à Ménodote qu'ils doivent cet excellent précepte : on peut du moins le conjecturer d'après le passage de Galien [2] où il est rapporté ; nous y voyons en effet que c'est Ménodote qui a donné un nom à l'expérience qui ne se conforme pas à cette règle.

Si, quand il s'agit de l'histoire, ils recommandent de ne pas accepter indistinctement tous les témoignages, mais de les peser, de les critiquer, et autant que possible de les vérifier expérimentalement, c'est encore Ménodote [3] qui leur a donné l'exemple ; c'est lui qui a fait de l'histoire un procédé de méthode scientifique.

Ainsi encore Ménodote [4], pour bien marquer le caractère empi-

1. Cf. Zeller, p. 392.
2. *Subf. Emp.*, p. 38.
3. *Ibid.*, p. 51.
4. *Ibid.*, p. 66.

rique de la doctrine, insiste sur ce point que le passage du semblable au semblable ne repose sur aucun principe logique ou *a priori*, mais simplement sur l'observation; il veut que le raisonnement employé s'appelle *épilogisme* et non *analogisme*, comme disent les dogmatiques. Très probablement aussi c'est lui qui distingue la *définition* et la *distinction* des maladies. C'est lui encore qui marque nettement la portée de la méthode [1] qu'il décrit, et proclame que le passage du semblable au semblable ne donne que des probabilités, ou des possibilités, aussi longtemps du moins que les conclusions n'ont pas été confirmées par une expérience directe. N'est-ce pas, en des termes un peu différents, le même procédé d'investigation que notre Claude Bernard a si nettement décrit sous le nom d'hypothèse, et dont il a si victorieusement mis en lumière le rôle essentiel dans la science? Enfin Ménodote a eu le mérite de se garder des excès dans lesquels sont souvent tombés les empiriques. Il sait faire une place à la raison dans la méthode [2] : c'est lui qui distingue l'érudition irrationnelle de celle qui est éclairée par le raisonnement, c'est lui qui donne un nom particulier à ceux qui ne savent qu'accumuler les observations, sans faire aucun usage de leur intelligence. C'est là surtout qu'il nous apparaît comme le créateur non de la méthode empirique, mais de la méthode expérimentale.

Il ne faudrait pas croire qu'en décrivant ainsi la méthode, Ménodote n'ait songé qu'à la médecine. En même temps que médecin, il fut un des chefs de l'Ecole sceptique : nul doute qu'il ait étendu ses préceptes à l'ordre entier des connaissances humaines. La théorie des signes commémoratifs, réduits à une simple association d'idées, telle que l'enseigne Sextus Empiricus, celle de l'observation sans dogmatisme [3] (ἀφιλόσοφος τήρησις), bien d'autres encore sont tout à fait d'accord avec ce que nous savons de la méthode de Ménodote. C'est de lui que s'inspire Sextus Empiricus, qui semble le placer au même rang qu'Ænésidème [4]. Ennemi déclaré du dogmatisme et de la dialectique, il a probablement [5] inspiré le curieux et piquant chapitre sur la solution des sophismes qui termine le deuxième livre des *Hypotyposes* de Sextus, et qui oppose, avec une si claire conscience de leur radicale différence, la méthode *a priori* et la méthode *a posteriori*. Ménodote fut le père du phénoménisme, nous pourrions dire du positivisme dans l'antiquité.

1. *Ibid.*, p. 53, 55.
2. *Ibid.*, p. 66, 70.
3. Sext. Emp. *M.*, XI, 165.
4. Sext. Emp. *P. H.*, I, 222.
5. C'est ce qu'on peut conjecturer d'après la *Subf. emp.*, p. 66.

Sur ce personnage plus oublié peut-être qu'il ne le mérite, nous ne savons que peu de chose. Il vécut, suivant Sprengel [1], vers 81 après J.-C.; suivant Daremberg [2], vers 90-120; la date la plus probable est celle qu'indique Haas [3], 150 ap. J.-C. Il avait composé plusieurs ouvrages, onze livres [4] dédiés à un certain Sévérus. probablement aussi une réfutation d'Asclépiade [5]. Galien, qui le cite et l'attaque souvent, et l'injurie quelquefois [6], nons montre par là même qu'il tenait une grande place parmi les savants de son temps. C'était, s'il faut en croire son adversaire, un assez triste personnage, qui ne voyait dans la médecine qu'un moyen d'arriver à la fortune et à la gloire [7]. Il paraît aussi qu'il n'épargnait pas les injures à ses adversaires, et qu'il les décorait volontiers des épithètes les plus désobligeantes [8].

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que Ménodote a eu au plus haut degré ce que nous appelons aujourd'hui l'esprit scientifique. Il serait téméraire de prononcer à propos de lui le nom de Stuart Mill; du moins ses travaux nous sont trop peu connus pour qu'un tel rapprochement puisse être sérieusement tenté. Il est certain pourtant que son œuvre fut analogue et inspirée du même esprit. Il n'est pas sans intérêt non plus de remarquer que celui des Anciens qui a le mieux connu la véritable méthode des sciences de la nature fut un philosophe sceptique.

VICTOR BROCHARD.

1. *Versuch einer pragmat. Geschichte der Arzneikunde.* Halle, Gebauer, 1800.
2. *Hist. de la Médecine.* Paris, 1870, t. I, p. 160.
3. *De Philos. sceptic. Successionibus*, Wurtzbourg, 1875, p. 89.
4. Gal., V. XIX, p. 38.
5. Gal., V. II, p. 52. — Cf. *Subf. emp.*, p. 64.
6. Gal., V. XI, p. 277.
7. Gal., V. V, p. 751.
8. *Subf. emp.*, p. 63.

LE CALCUL DES PROBABILITÉS
ET L'EXPÉRIENCE

Le calcul des probabilités constitue une des branches les plus difficiles de l'analyse mathématique. Laplace l'a porté à un haut degré de perfection et les physiciens font, depuis longtemps, un large usage des résultats obtenus. Les grands géomètres qui se sont occupés de cette science sont unanimes pour soutenir que ce calcul peut fournir un aide précieux pour la philosophie de la nature et pour les recherches que se proposent les sciences morales. Il semble évident qu'on ne saurait tirer un bon parti de la statistique sans en soumettre les chiffres à la discussion et que ce travail rentre dans le domaine du calcul des probabilités; malheureusement, on aime mieux généralement se contenter de raisonnements par à peu près; il ne manque pas de gens pour soutenir que le bon sens suffit; autant vaudrait supprimer tout de suite la logique tout entière et déclarer le syllogisme inutile. Le bon sens ne peut produire que des pétitions de principe; il consiste, en dernière analyse, à répéter les préjugés populaires, et il ne saurait faire reconnaître aucune vérité nouvelle.

M. Bertrand a publié en 1884 dans la *Revue des Deux-Mondes* [1] un article assez étendu sur les lois du hasard, où il a cherché à résumer la question; mais son exposition est loin d'être claire pour les personnes qui ne sont pas familières avec ces problèmes et, d'autre part, il ne semble pas avoir suffisamment discuté les principes sur lesquels s'appuient les géomètres.

I

Dans une question aussi délicate, il est essentiel d'avoir un langage extrêmement précis : malheureusement, le mot *probabilité* est pris dans plusieurs acceptions, et il me paraît nécessaire, pour discuter

1. Numéro du 15 avril 1884.

les principes, d'adopter des termes qui ne puissent donner lieu à aucune erreur. Je propose d'appeler provisoirement *chance* ce qu'on nomme ordinairement *probabilité mathématique.*

Supposons que l'on joue avec 2 dés; on demande la chance d'amener le nombre 7 : j'énumère toutes les combinaisons possibles à supposer entre les faces, et, parmi ces combinaisons, je cherche toutes celles où la somme des 2 chiffres donne 7. Le quotient du second nombre par le premier constitue la *chance* ou la *probabilité mathématique*. La chance est une quantité purement arithmétique, que l'on apprendra à déterminer au moyen des procédés de l'analyse pure; mais elle ne correspond à rien de réel dans le jeu ; je ne sais pas, *a priori*, si ce nombre est de nature à me donner la moindre indication sur la manière dont les chiffres se grouperont effectivement dans la partie. Nous avons, il est vrai, le préjugé que, dans le jeu effectif, les combinaisons qui offrent le plus chance se produiront plus souvent que les autres, mais c'est le résultat de l'expérience journalière des jeux dits de hasard.

Je suppose que l'on recherche la chance de l'apparition d'une face déterminée (l'as par exemple) avec un dé à 6 faces. La chance dans un coup est 1/6, comme on le voit immédiatement. On suppose 60 parties; il faudra faire un tableau à 60 colonnes (chacune d'elles comprendra les 6 faces du dé) et combiner entre eux les chiffres, de toutes les manières possibles, puis séparer les combinaisons où l'as apparaît une, deux, trois... fois.

On trouve qu'il y a une chance plus grande d'amener l'as 10 fois exactement que pour toute autre combinaison déterminée; si on faisait 120 parties, la chance maximum serait pour amener l'as 20 fois, et ainsi de suite. La chance est d'autant plus faible que le nombre des parties augmente, ce que l'on comprend assez facilement, d'ailleurs, en y réfléchissant. Mais le calcul conduit à un résultat tout à fait imprévu, découvert par Jacques Bernouilli. Je suppose qu'au lieu de demander la chance que l'on a d'avoir l'as exactement $\frac{m}{6}$ fois (m étant le nombre des parties), on demande quelle est la chance pour avoir l'as au moins $\frac{m}{6} - a$ fois, et au plus $\frac{m}{6} + a$ fois (a étant un nombre quelconque); le calcul prouve que plus m est grand, plus cette chance augmente. Par exemple, si on a $m = 12\,000$, et que l'on fasse $a = 30$, il y a une chance supérieure à 1/2 pour que l'as sorte plus de 1970 fois et moins de 2030; plus on augmentera le nombre des parties, plus la chance croîtra et elle pourra se rapprocher

autant que l'on voudra de l'unité en prenant m suffisamment grand, si petit d'ailleurs que soit a.

Habituellement, on conclut de là que, si on joue un nombre assez grand de parties, on approche autant que l'on veut de la certitude de voir l'as sortir une fois sur 6. M. Cournot a très bien montré que l'on faisait là un raisonnement erroné; mais il n'a pas complètement résolu la question, parce qu'il n'a pas vu que la théorie de Bernouilli n'a pas la généralité objective qu'on lui attribue le plus souvent.

En réalité, l'application du théorème de Bernouilli ne se démontre pas : il nous est permis seulement de concevoir un jeu qui se conformerait à ce résultat mathématique; il est plus que probable qu'il n'en existe aucun dans ces conditions; mais c'est à l'expérience de nous faire connaître si on peut assimiler, avec assez d'approximation, les phénomènes, dus à ce qu'on nomme le hasard, à cet idéal purement logique. En fait, les joueurs ne regardent les dés comme bons que tout autant qu'une face sort à peu près une fois sur 6; si, en jetant une pièce en l'air, on voyait pile apparaître beaucoup plus souvent que face, personne ne voudrait s'en servir pour jouer.

Le théorème de Bernouilli ne serait pas complet sans une réciproque très importante démontrée par Laplace. Supposons un jeu idéal où un événement soit apparu 1000 fois en 10000 coups; on peut supposer pour la chance de l'événement toutes les valeurs possibles, comprises entre 0 et 1 : chacune de ces hypothèses donne une chance déterminée pour l'arrivée de l'événement 1000 sur 10 000; on comprend assez facilement, et le calcul montre que, de tous ces chiffres, le plus grand correspond au cas où l'on suppose que la chance de l'événement est de 1/10; mais on peut aller plus loin : chacune des hypothèses détermine une série de cas possibles et une série de cas où l'événement arrive 1000 fois. Réunissant toutes ces énumérations, nous avons : d'une part, tous les cas possibles, et, d'autre part, tous ceux où une hypothèse déterminée amène l'événement 1000 fois. Nous pouvons aussi compter tous les cas où l'événement arrive 1000 fois par suite d'hypothèses comprises entre $1/10 - a$ et $1/10 + a$ (a étant un nombre quelconque). En divisant ce nombre par celui de tous les cas possibles, on a la chance de l'hypothèse faite. Le calcul donne la valeur de cette quantité : on trouve, d'une manière générale, qu'en appelant m le nombre de coups, et n le nombre de fois que l'événement se produit, la chance que la chance de l'événement soit comprise entre $\frac{n}{m} + a$ et $\frac{n}{m} - a$ est d'autant plus grande que m est plus grand, et peut devenir aussi peu différente que l'on veut de l'unité.

On peut pénétrer encore plus avant dans la loi de ces combinaisons, tant pour le théorème de Bernouilli que pour sa réciproque. On demande quelle est la chance que, la chance d'un événement étant p, il se produise dans m épreuves un nombre de fois compris entre $mp + a$ et $mp + a + \alpha$ (α étant un nombre très petit). On trouve que cette chance est très approximativement représentée par la formule exponentielle :

$$P = \frac{h}{\sqrt{\pi}} \times e^{-h^2a^2} \times \alpha$$

dans laquelle π est le rapport de la circonférence au diamètre, e la base des logarithmes népériens,

$$h = \frac{1}{\sqrt{2mp(1-p)}}.$$

Cette formule se retrouve sous diverses formes dans toutes ces questions. On peut la représenter par une courbe en prenant pour abcisses les valeurs de a, et pour ordonnées les chances rapportées à l'unité d'écart, c'est-à-dre $\frac{P}{\alpha}$: ce dernier nombre s'appelle presque toujours la *probabilité d'un écart a*. On voit que cette quantité diminue très rapidement quand a augmente; dans tout ordre de phénomènes que l'on peut assimiler au jeu idéal des chances, les écarts doivent se présenter d'autant plus rarement qu'ils sont plus grands.

La chance, dans la réciproque du théorème de Bernouilli, se présente par une formule de même forme que ci-dessus. La chance que la chance soit comprise entre $\frac{n}{m} + a$ et $\frac{n}{m} + a + \alpha$ α est :

$$P = \frac{h}{\sqrt{\pi}} e \times^{-h^2a^2} \times \alpha$$

où l'on a :

$$h = \frac{\sqrt{m}}{\sqrt{2n(m-n)}}$$

Nous arrivons, au moyen de ces considérations, à une idée très nette de la probabilité scientifique. Lorsque l'on a un grand nombre d'observations dans lesquelles un événement se produit un nombre connu de fois, on cherche si l'expérience concorde suffisamment avec la loi des écarts; on s'assure ainsi que l'arrivée de l'événement peut être assimilée au jeu idéal. Le rapport $\frac{n}{m}$ cesse d'être le résultat brut d'une division; il prend un sens précis et vraiment scientifique.

A la rigueur, on ne devrait appliquer le calcul des probabilités que tout autant qu'on a pu, par l'expérience, vérifier cette assimilation en démontrant que l'événement possède réellement une probabilité dans le sens rigoureux du mot.

On pourrait croire, d'après ce qui précède, que les applications de ces calculs seraient assez rares; cependant l'expérience montre que c'est le contraire qui a lieu. Supposons que l'on fasse un grand nombre de mesures d'une grandeur; on peut chercher la probabilité des écarts. Laplace a été conduit à une formule exponentielle de même forme que celle donnée ci-dessus. Sa démonstration n'est pas rigoureuse, parce qu'il est obligé de sous-entendre que le phénomène suit la loi des chances, ce qui n'est pas démontré.

L'expérience montre que les écarts dans les observations de *précision* suivent la loi donnée par Laplace : elle avait été trouvée par Gauss par une méthode simple, mais peu convaincante, et elle est désignée généralement sous son nom [1].

Dans la loi de Gauss, la probabilité d'un écart est déterminée au moyen de la quantité h, appelée *mesure de la précision :* plus elle est grande, moins, en effet, est probable un écart éloigné. Si l'on fait la moyenne des carrés de tous les écarts et qu'on en prenne la racine carrée, on a l'*écart moyen quadratique :* cette quantité multipliée par $\sqrt{2}$ est égale à l'inverse de la précision. Si l'on fait la moyenne de tous les écarts pris en valeur absolue, on a l'*écart moyen* qui, multiplié par $\sqrt{\pi}$, est égal à l'inverse de la précision. Enfin on considère encore une quantité très importante appelée *écart probable :* il y a une probabilité de 1/2 de ne pas le dépasser : on l'obtient en divisant 0 4769 par la précision. Dans les tables de tir, on donne l'écart probable qui intéresse spécialement les artilleurs.

Quand on applique la formule, on admet pour plus de simplicité que les écarts peuvent s'étendre jusqu'à l'infini; les observateurs savent parfaitement que cela n'est pas, mais on trouve dans cette hypothèse une manière de simplifier singulièrement les calculs sans sortir ordinairement de l'approximation permise : la probabilité des écarts importants est en effet tout à fait réduite; au delà du triple de l'écart probable, on n'en trouve que 4,4 p. 100.

La formule de Gauss n'étant qu'une expression approximative et commode, on se permet beaucoup de liberté dans l'application; pour éviter des erreurs, on devrait toujours s'assurer que l'on ne dépasse pas les limites d'une approximation suffisante dans la question.

1. M. Faye, dans son cours d'astronomie, a très bien exposé le caractère empirique de cette formule.

Prenons par exemple le tir des bouches à feu : on considère comme démontré par l'expérience que les écarts par rapport au centre de gravité suivent la loi de Gauss : projetons tous les points de chute sur une droite passant par le centre de gravité, ces projections forment une série de points dont les distances au centre ne suivent pas en général la loi de Gauss; on démontre que la formule ne se vérifie que pour deux directions appelées *axes des groupements;* cependant, dans la pratique, les auteurs des tables de tir ne tiennent pas compte de ce résultat. L'erreur commise n'a pas jusqu'ici été trouvée suffisante pour que la correction à faire compense la complication des calculs.

Il n'est pas possible de connaître les écarts correspondants aux expériences, puisqu'il faudrait pour cela connaître la véritable valeur de la grandeur mesurée. On calcule, comme nous le verrons ci-après, une valeur convenable de celle-ci et on mesure les écarts à partir de cette grandeur approchée. Pour plus de clarté, j'appellerai, dans ce qui va suivre, ces quantités *différences* ou *faux écarts.*

On emploie depuis longtemps une méthode de calcul en astronomie, basée sur les probabilités, la méthode des moindres carrés; dans le cas le plus simple, on arrive à trouver que la moyenne arithmétique des observations est la valeur la plus convenable. Il est nécessaire de discuter en détail les résultats de cette théorie, ce que je ferai dans le cas simple de la moyenne arithmétique.

Je suppose que l'on ait déterminé 9 valeurs d'une quantité : les écarts sont supposés suivre la loi de Gauss. Je donne à la quantité une valeur hypothétique quelconque et je prends par rapport à elle les faux écarts : on admet qu'ils suivent encore la loi de Gauss : soient a, a' ,a'' — les différences; la probabilité pour que la différence soit comprise entre a et $a + \alpha$ est connue par la formule exponentielle; la probabilité pour qu'on trouve, dans 9 tirages successifs au jeu idéal des chances, des différences comprises entre a et $a + \alpha$, a' et $a' + \alpha$, etc., s'obtient par la règle de la probabilité composée. On cherche à quelle condition elle sera maximum et on trouve que c'est dans le cas où l'on a pris les différences par rapport à la moyenne arithmétique. Ce raisonnement n'est pas du tout correct, mais on a reconnu par l'expérience que l'on obtenait de cette manière des résultats convenables dans presque tous les cas.

Quand on prend la moyenne de 9 observations, on admet que cette valeur est plus convenable que chacune des observations; cependant cela n'est pas toujours exact; l'erreur est évidemment égale à la moyenne des 9 erreurs primitives, et peut être plus forte que quelques-unes de celles-ci. Si on prend 9 à 9 toutes les obser-

vations possibles pour faire leurs moyennes, on obtient une nouvelle série de valeurs de l'inconnue; les nouveaux écarts suivent la loi de Gauss si les premiers la suivent, et la nouvelle précision est 3 fois plus grande que l'ancienne. La deuxième série est donc beaucoup plus serrée autour de l'inconnue que la première; si on prend l'erreur moyenne elle sera 3 fois plus petite, l'écart probable sera 3 fois plus petit.

Laplace a quelquefois présenté ces résultats sous une forme paradoxale. M. Bertrand nous apprend que le grand géomètre croyait avoir déterminé la masse de Jupiter avec tant d'approximation qu'il y avait 999 308 à parier contre 1 que l'erreur était plus petite que $\frac{1}{100}$; on a reconnu que ce résultat était erroné d'une quantité plus grande. Ce n'est pas là une déception, comme on pourrait le croire; il y a eu seulement emploi d'un langage trop figuré.

Je reviens à l'exemple des 9 observations : je suppose que la mesure de la précision soit 33; la probabilité pour que l'écart de la moyenne soit plus faible que 0,01 est d'à peu près 0,84 : Laplace dirait qu'on peut parier 84 contre 16 [ou plus de 5 contre 1] que l'erreur est plus faible que 0,01; mais rien ne dit si la moyenne des 9 observations données appartient à la série des 84 p. 100 ou des 16 p. 100. De plus, je n'ai aucun moyen de déterminer la précision; en pratique, on prend les différences des 9 observations à leur moyenne, on regarde la moyenne quadratique de ces faux écarts comme étant une valeur suffisamment approchée de la moyenne quadratique de *tous les écarts vrais*, et on en déduit la mesure de la précision [1].

La forme de langage employée par Laplace est évidemment extrêmement défectueuse, mais il est clair qu'on a d'autant plus de confiance dans des observations que les résultats sont plus concordants; s'il en est ainsi, la mesure de la précision calculée comme ci-dessus est très grande, l'écart probable très faible; ce résultat est exprimé d'une manière moins rigoureuse mais plus saisissante sous la forme du pari.

Ces considérations ne semblent pas de nature à donner grande confiance dans le calcul des probabilités; cependant l'expérience a montré que ces méthodes employées convenablement et sainement interprétées étaient d'une grande utilité dans les recherches physiques.

L'erreur la plus fréquente et la plus dangereuse est celle qui con-

1. En réalité, au lieu de diviser la somme des carrés par 9, on la divise par 8 d'après une règle donnée par Gauss et fondée sur des considérations ingénieuses.

siste à croire que l'on peut assimiler tous les faits de hasard au jeu idéal des chances. C'est surtout en météorologie qu'il faut faire grande attention; on doit toujours se rappeler que l'emploi de la moyenne arithmétique a sa base dans le calcul des erreurs probables. Dans le plus grand nombre des cas, la moyenne ne donne qu'une idée fausse du phénomène, parce que celui-ci ne suit la loi de Gauss que très imparfaitement et parce que les écarts fréquents sont beaucoup trop forts pour que l'on puisse appliquer les résultats du calcul sur les erreurs.

Dans le plus grand nombre des cas, les phénomènes météorologiques échappent complètement à la notion de la probabilité scientifique, telle que nous la comprenons; cependant, il y a quelques cas où on peut les regarder avec assez d'approximation comme assimilables au jeu idéal des chances : ainsi, par exemple, on a trouvé que les degrés de transparence de l'atmosphère sur les côtes ont une probabilité qui a été déterminée. Ce résultat semble tout d'abord assez paradoxal, et il a fallu de très nombreuses observations pour arriver à le vérifier. Cette belle découverte, due à M. Allard, sert de base au calcul de la probabilité de la vision des phares que l'on indique aux marins.

Dans beaucoup de cas, on n'a pas assez d'éléments pour pouvoir faire la vérification immédiate de l'existence d'une probabilité scientifique : on opère provisoirement comme si elle existait, sauf à rectifier plus tard les résultats. Cette méthode n'est pas rigoureuse; mais, dans beaucoup de cas, elle est la seule admissible.

Les applications les plus importantes des probabilités sont celles que l'on fait pour le calcul des assurances sur la vie. On admet comme un fait d'expérience que la vie humaine a une probabilité : cela ne serait pas exact pour des recherches de toute nature sur cette matière; mais les Compagnies emploient des tables qui représentent une mortalité fictive déterminée de telle sorte que les différences qui existent entre la réalité et la table ne puissent leur nuire, si elles font beaucoup d'opérations et si elles durent longtemps. A cet effet, elles emploient généralement deux tables, l'une à mortalité lente, l'autre à mortalité plus rapide, et elles font usage de l'une ou de l'autre suivant les opérations à calculer.

Quételet a fait un très grand nombre de recherches intéressantes sur la statistique; il travaillait à constituer une science nouvelle qu'il appelait *physique sociale*, qui devait étudier les phénomènes d'ordre moral comme la physique étudie ceux de la nature. L'une de ses plus curieuses découvertes est relative à la taille moyenne : en prenant des mesures sur un très grand nombre de conscrits, il a

trouvé que les écarts se groupaient autour de la moyenne suivant la loi de Gauss; ce résultat, absolument imprévu, donne une base à l'existence de sa théorie de l'homme moyen. Quételet a vérifié sa découverte par de très nombreuses observations faites en différents pays et, notamment, en Amérique; elle est admise comme une vérité incontestable aujourd'hui.

Il a fait aussi un très grand nombre de recherches pour établir que l'on peut appliquer l'idée de probabilité à la plupart des phénomènes sociaux; il a pu construire, par exemple, des tables dans le genre de celles de mortalité, représentant pour chaque âge la probabilité du mariage, du crime, du suicide, etc. Ses travaux n'ont pas été sérieusement continués : la plupart des ouvrages de statistique ne sont que de gros volumes pleins de tableaux et de diagrammes, mais on y trouve bien rarement un véritable esprit scientifique : il serait grandement à désirer que les administrations qui font faire ces publications fussent aidées par des actuaires comme le sont les compagnies d'assurances; ce serait le seul moyen d'obtenir des résultats vraiment utiles.

II

Les applications que Laplace a faites du calcul des probabilités en vue de préciser et de compléter le raisonnement inductif, n'ont pas été généralement appréciées à leur juste valeur, faute d'avoir été clairement exposées par leur auteur.

Dans beaucoup de questions l'esprit est assez embarrassé pour savoir s'il doit chercher une cause; lorsqu'on applique une théorie physique, on observe des différences entre les résultats de l'observation et ceux du calcul; quelquefois ces perturbations sont groupées d'une manière telle qu'on aperçoit immédiatement une relation entre elles et quelque cause négligée jusque-là; en tâtonnant, on perfectionne la théorie. Dans beaucoup de cas, il n'en est pas ainsi, et, avant de s'engager dans des recherches extrêmement laborieuses, l'esprit éprouve le besoin de s'assurer que le problème est vraiment posé. Laplace commence par supposer que les perturbations sont dues à beaucoup de causes accidentelles, comme dans les phénomènes que l'on relègue dans le domaine du hasard : il cherche quelle est la probabilité de trouver les groupements observés : si cette probabilité est très faible, c'est que l'hypothèse est fausse et qu'il y a une cause spécifique à chercher. Ce raisonnement n'est pas absolument irréprochable, puisque la reproduction des événe-

ments suivant la loi du jeu idéal des chances ne saurait se démontrer; mais c'est une indication utile, comme l'expérience le fait voir. Le grand géomètre nous apprend qu'il a été ainsi conduit à plusieurs découvertes extrêmement importantes.

Il y a quelques années, M. Richet a publié de très remarquables expériences sur la *suggestion* [1]; il nous apprend que dans 198 observations (où dans chacune la chance théorique était de 1/6) il a obtenu non 33 réponses favorables, mais 53. Pour appliquer la méthode de Laplace, on cherche quelle est la probabilité d'avoir au moins 53 succès; on trouve qu'elle est d'à peu près 0,00019. Comme l'expérience a donné 53 réponses favorables, on voit qu'il est bien probable qu'il y a une cause qui vient déranger le groupement. Si, au lieu de 198 expériences, M. Richet en eût fait 300 et qu'il eût obtenu plus de 80 réponses, la probabilité se serait abaissée à 0,000007 et la démonstration eût pu être regardée comme très convaincante, bien que les proportions fussent les mêmes à peu près.

Quelquefois les différences observées sont tellement petites qu'elles pourraient passer inaperçues. Tout le monde admet aujourd'hui que le baromètre a des variations diurnes régulières : Laplace nous apprend que la moyenne des différences du soir et du matin étant dans nos climats de 1^{mm}, tandis que les écarts individuels atteignent 4^{mm}, il a pu cependant affirmer la loi de la marée atmosphérique, en montrant que cette petite différence des moyennes diurnes n'offre qu'une probabilité extrêmement petite dans l'hypothèse d'une distribution suivant le jeu idéal des chances.

Nous sommes ainsi amenés à nous faire une idée nette et scientifique de ce que l'on doit appeler le *hasard;* on doit réserver cette qualification aux classes de phénomènes qui se groupent suivant les lois de la probabilité; les causes alors sont tellement nombreuses et leurs effets tellement enchevêtrés que les événements se produisent avec une grande approximation suivant les lois du jeu idéal des chances.

Laplace a fait de cette théorie quelques applications qui n'ont pas paru généralement aussi bien justifiées. Ainsi, il remarque que les orbites des planètes ne sont pas très inclinées sur l'écliptique : il suppose que les angles auraient pu se distribuer au hasard depuis zéro jusqu'à 90°, et il cherche quelle est la probabilité que l'on aurait d'avoir au plus la moyenne observée; elle n'est que 0, 00000011. Il en conclut que l'on doit rapporter le phénomène à une cause. De même, on ne voit aucune raison pour que les planètes tournent

1. *Revue philosophique* de décembre 1884.

autour du soleil toutes dans le même sens : la probabilité d'un sens déterminé est de 1/2 pour chacun des astres et $(1/2)^{10}$ pour leur ensemble : ce chiffre est tellement petit qu'il y a lieu de supposer une cause. Son exposition du système du monde présente de remarquables hypothèses rendant compte de ces faits. Il ne semble pas que, dans ce cas, il fût bien nécessaire de fortifier l'induction par un calcul.

La statistique nous montre souvent entre certains chiffres des relations qui semblent assez constantes et qui paraissent indiquer l'existence de lois sociales. Laplace nous apprend à discuter ces résultats : il en donne un exemple intéressant au sujet des observations faites sur la natalité des deux sexes. Il trouve que, dans un espace de quarante ans, on a baptisé à Paris 393 386 garçons et 377 555 filles : le rapport de ces deux nombres est 25/24; il est tellement près de l'unité qu'on pourrait se demander s'il y a là vraiment une loi de la propagation de l'espèce humaine à Paris. A Londres, on a 19/18 et dans le royaume de Naples 22/21; d'autre part, il cite une localité (Vitteaux) où, durant cinq ans, il est né 203 garçons et 212 filles. Laplace, assimilant le phénomène au jeu idéal des chances, demande d'abord si la naissance des garçons est plus probable que celle des filles à Paris; il trouve que la probabilité pour que la probabilité de la naissance des garçons soit supérieure à 1/2 est un nombre très voisin de l'unité; bien que le rapport 25,49 du nombre des enfants mâles au nombre total soit très peu supérieur à 1/2, le grand nombre des observations faites permet de dire que la supériorité des naissances de garçons constitue une loi.

Quand on a obtenu par la statistique des relations empiriques du genre de celle-ci, c'est évidemment pour prévoir l'avenir; on peut se demander dans quelle limite cela est permis. Laplace résout à cet effet le problème suivant : avec quelle probabilité peut-on prévoir que, durant un siècle, les baptêmes de garçons à Paris l'emporteront sur ceux des filles? Il trouve que la probabilité est 0,782 : il peut être par suite dangereux de se servir pour un aussi long espace de temps de la loi observée. Cette question n'offre qu'un intérêt théorique, mais il n'en est pas toujours ainsi : la confiance que les compagnies d'assurances peuvent avoir dans les tables de mortalité offre un intérêt extrêmement grand pour la pratique et doit être discutée avec soin.

Les irrégularités observées dans les coefficients de natalité sexuelle méritent d'être étudiées. Laplace applique pour Vitteaux le même calcul que pour Paris : la probabilité que la probabilité des naissances de filles soit supérieure à 1/2 est seulement de 0,67, et il

ajoute que ce chiffre est trop faible « pour balancer l'analogie qui nous porte à penser qu'à Vitteaux, comme dans toutes les villes où l'on a observé un nombre considérable de naissances, la probabilité des naissances de garçons l'emporte sur celle des naissances des filles ». On voit par ces paroles avec quelle mesure le grand géomètre use de ses méthodes : il ne néglige aucune des ressources qu'offre la logique, et bien qu'il se refuse à admettre la finalité dans la nature, il ne peut se soustraire à l'influence de la loi d'harmonie.

Laplace achève de montrer la réalité de la loi de natalité sexuelle par la comparaison de Londres et de Paris : il cherche quelle est la probabilité que le chiffre qui mesure à Paris la probabilité des naissances de garçons soit plus faible qu'à Londres : il trouve un nombre très voisin de l'unité (328268/328269). Il en conclut qu'il y a une cause spécifique qui crée la différence observée dans les 2 chiffres. Il remarque qu'à Paris il n'a que les chiffres des baptêmes où se confondent les enfants de la ville et ceux que les paysans de la banlieue apportent aux hospices; il se trouve que, parmi les enfants hospitalisés, il y a beaucoup plus de filles que de garçons.

Ces applications du calcul des probabilités sont parfaitement justifiées : il n'en est pas toujours de même dans tous les problèmes que les géomètres du commencement du siècle posaient à titre d'applications. On a souvent cité comme ridicule la question de savoir si le soleil se lèvera demain; mais je crois avoir montré quel est le véritable sens, la réelle utilité des théories de Laplace; je dois reconnaître malheureusement que l'exposé qu'a fait le grand géomètre est souvent de nature à donner raison à ceux qui le critiquent.

Au XVIIIe siècle, au plus fort de la querelle de l'inoculation, D. Bernouilli essaya de démontrer l'importance de cette pratique : au moyen de quelques données empiriques, il trouva que la vie moyenne serait allongée de trois ans. Duvillard est arrivé, au moyen de statistiques plus complètes, à peu près à ce chiffre pour la vaccine. D'Alembert contesta le calcul de Bernouilli, soutenant qu'il fallait faire entrer en ligne de compte le danger prochain de l'opération et l'avantage problématique et éloigné. Il y a deux manières de considérer la question : pour une personne isolée, il faudrait pouvoir déterminer la valeur de l'espérance (ou de la crainte) d'un événement futur. Laplace dit : « Cette considération, qui disparaît lorsqu'on considère un grand nombre d'individus, est, par là, indifférente aux gouvernants, et laisse subsister pour eux l'avantage de l'inoculation... » Le calcul des probabilités ne peut traiter la question qu'au

point de vue du grand nombre et, par suite, de la société entière.

Plusieurs grands géomètres ont cherché à appliquer le calcul à la théorie des témoignages et des jugements. Les résultats obtenus par Laplace et Poisson ont été fortement critiqués sans que la question ait été vraiment bien discutée. Laplace admet *a priori* que le problème est susceptible d'être traité comme ceux des probabilités ; on s'est récrié à tort contre cette manière de voir : il a semblé à quelques personnes que c'était assimiler les jugements à un tirage au sort.

Un géomètre distingué, M. Laurent, dit qu'il ne peut comprendre ce qu'est la probabilité d'un témoignage : il est cependant évident que l'on peut concevoir le dénombrement des cas de véracité et que l'on peut le comparer au chiffre des assertions. La question est de savoir si ce rapport est susceptible d'être traité comme une probabilité. Laplace ne s'est pas arrêté à le démontrer ; mais les recherches de Quételet tendent à prouver que la répression du crime peut être étudiée comme un élément de physique sociale : ce grand observateur a énoncé la loi suvante : « Le libre arbitre de l'homme s'efface et demeure sans effet sensible quand les observations s'étendent sur un grand nombre d'individus. » Cette formule n'est pas irréprochable comme expression, mais il l'a appuyée sur tant de chiffres qu'il me paraît fort vraisemblable que Laplace a pu, à juste titre, parler des probabilités de la véracité des témoins et de la bonté de la décision des juges.

Pour traiter la question du jury, Laplace est obligé de supposer que les membres ne s'influencent pas mutuellement et que toutes les combinaisons que l'on peut établir entre leurs décisions isolées se produisent effectivement. Cette hypothèse est loin d'être évidente, et c'est un point faible de la théorie. Poisson, qui a cherché à la perfectionner en utilisant les données de la statistique, est obligé de raisonner comme Laplace sur ce point. Il serait grandement à désirer que la statistique criminelle fût établie d'une manière plus complète : il faudrait que l'on donnât pour chaque affaire le nombre des questions posées par la cour et la majorité avec laquelle elles sont résolues : on pourrait ainsi un peu mieux pénétrer dans le cœur de la question.

Laplace fait une troisième hypothèse bien autrement constestable : voulant donner à sa théorie toute la généralité possible, il admet que la probabilité peut varier depuis 1/2 jusqu'à 1 ; il a voulu éviter de cette manière d'avoir recours à l'expérience. A son époque, on croyait qu'il était possible de légiférer pour l'homme absolu, sans tenir compte de l'état social et du développement historique. Son erreur était celle de tous les philosophes ses contemporains.

Poisson a repris ce problème, mais il avait trop peu de documents statistiques à sa disposition : il est absolument impossible dans l'état actuel de la science de traiter cette question d'une manière satisfaisante. La discussion des résultats obtenus n'est pas inutile, car elle montre quel est le danger des raisonnements *a priori*, quelle que soit leur forme, sur des questions de cette nature. L'algèbre n'étant qu'un tissu serré de syllogismes, l'erreur des théories générales apparaît très clairement quand on les soumet à cette rigoureuse analyse.

Laplace nous apprend que l'on a appliqué dans des sociétés savantes un système électoral qui rappelle assez la méthode suivie pour le classement dans les examens. Soit à nommer un membre pour une place où il y a 10 candidats : chaque électeur fait une liste; il donne 10 au premier, 9 au second et ainsi de suite par ordre de mérite; on additionne le nombre de points, et celui qui en a le plus est nommé. Le résultat était facile à prévoir : on ne choisissait que les médiocrités. Laplace observe que, dans ces affaires, il faut tenir grand compte des passions humaines; je crois que [même en négligeant cette cause de trouble] on ne saurait demander à ce système autre chose que de faire ressortir, sur l'ensemble des élections, une bonne moyenne en écartant les nullités et les hommes trop distingués. De plus, le calcul est appliqué ici par Laplace en donnant à ce problème une généralité aussi grande que pour le jury; enfin il ne semble pas vraisemblable que la question comporte la notion de probabilité.

III

Le jeu est considéré par beaucoup de personnes comme étant l'application la plus justifiée du calcul des probabilités : cette manière de voir est loin d'être exacte.

Les résultats du jeu ne peuvent être assimilés *a priori* à ceux du jeu idéal des chances; c'est à l'expérience de montrer s'il n'y a pas trop de différences. Depuis Pascal, on admet que le gain doit être déterminé par la règle suivante dite *règle d'équité :* « Le gain de chaque joueur est proportionnel à la mise et à la probabilité. » On la justifie en observant qu'il semble équitable que des joueurs qui ont une même probabilité pour gagner aient des profits proportionnels à leurs mises; on ne saurait d'ailleurs trouver une autre formule, si l'on admet que le gain doit être proportionnel à la mise et à une

fonction de la probabilité (l'enjeu étant d'ailleurs égal à la somme des mises).

On démontre par le théorème de Bernouilli que, si l'on suppose 2 joueurs faisant un très grand nombre de parties, l'équilibre des gains et des pertes tend à s'établir en admettant la règle d'équité. Le produit du gain par la probabilité a reçu le nom d'*espérance mathématique*.

Les compagnies d'assurances sont des banquiers qui jouent avec beaucoup de clients; si elles font un très grand nombre d'opérations, si elles durent depuis longtemps, la compensation s'établit à très peu près pour elles : en réalité, comme elles demandent un peu plus que n'exige la règle d'équité, elles finissent par faire de gros bénéfices. On comprend très facilement que si les compagnies n'avaient qu'un champ d'action très limité, cette compensation pourrait ne pas se faire et leurs opérations seraient purement aléatoires; dans le commencement de leur existence elles se trouvent souvent très embarrassées, si elles n'ont pas de sérieuses réserves. Il serait prudent pour les compagnies nouvelles de porter à leurs inventaires un chiffre plus faible que l'espérance mathématique des sommes à recouvrer et un chiffre plus fort que celle qui correspond aux sommes à payer.

Une personne qui ne fait qu'une seule opération aléatoire (comme le client d'une compagnie d'assurances ne saurait se baser sur l'espérance mathématique. Si je fais le même jour 2 opérations de jeu inverses sur une somme de 10 000 francs avec une probabilité de 1/2, j'ai une espérance mathématique de payer 5000 francs et l'espérance de recevoir la même somme; il y a balance; cependant une personne raisonnable ne saurait regarder les choses de cette manière; de même je ne puis apprécier comme choses équivalentes une recette certaine de 1000 francs et un gain éventuel de 10 000 francs dont la probabilité est de 1/10e. Pour établir le vrai bilan, il faudrait que j'eusse le moyen de représenter le jugement que je dois porter sur ces 2 opérations. On pourrait proposer des formules dans ce but. mais il paraît presque impossible de les justifier expérimentalement.

Il existe un problème célèbre qui a donné lieu à beaucoup de discussions entre les géomètres du XVIIIe siècle : A joue avec B à pile ou face; si pile arrive au 1er coup, A donne 1 franc; s'il arrive seulement au 2e, il donne 2 francs; s'il arrive seulement au 3e, il donne 4 francs, et ainsi de suite. On peut concevoir que pile arrive si tard que la somme à gagner par B dépasse toute quantité donnée; quelle doit être la mise de B? C'est le jeu de Pétersbourg. Tout le monde a observé qu'on ne saurait parier une forte somme, tandis que le calcul conduit à imposer à B une mise infinie, ce qui est vraiment

déraisonnable et montre que la règle d'équité est une simple convention qui ne tient pas réellement compte de la valeur qu'une personne sensée devrait attribuer à un gain éventuel.

D. Bernouilli et Laplace ont été conduits pour résoudre ce paradoxe à proposer une théorie nouvelle qui n'a pas été assez remarquée. Ils observent que les jugements que nous portons sur le gain ou la perte ne sont pas indépendants de la situation financière du joueur. Ils disent que l'appréciation d'une augmentation très petite de la fortune est proportionnelle à la valeur relative de cette augmentation; on en déduit que l'appréciation de la richesse croît comme le logarithme de celle-ci. Cette considération n'a pas attiré suffisamment l'attention des philosophes : mais on ne saurait la négliger depuis que Fechner a proposé une théorie analogue pour nos sensations.

L'analyse de D. Bernouilli est insuffisante parce qu'il multiplie la probabilité par la valeur de l'appréciation de la fortune espérée. Il donne ainsi beaucoup trop d'avantages au jeu; j'ai montré plus haut que l'on ne saurait ainsi faire un saine appréciation du hasard. Voici d'ailleurs comment Laplace pose ses formules.

Supposons une seule opération engagée, soit :

p, la probabilité du gain,
a, la fortune avant l'opération,
α, le gain espéré,
β, la mise exposée,
k et h, des constantes.

Il y a deux hypothèses à faire :

Si l'on gagne, on aura $a + \alpha - \beta$, et l'appréciation que l'on a de cette éventualité est :

$$p\,[k \log(a+\alpha-\beta) + \log h]$$

Si l'on perd, on aura $a - \beta$, et l'appréciation est :

$$(1-p)\,[k \log(a-\beta) + \log h]$$

L'appréciation de l'opération est la somme de ces deux quantités :

$$kp \log(a+\alpha-\beta) + k(1-p) \log(a-\beta) + \log h$$

Si l'on appelle x la fortune qui motiverait la même appréciation, on doit égaler cette quantité à :

$$k \log x + \log h$$

et on en tire :

$$x = (a+\alpha-\beta)^p (a-\beta)^{1-p}$$

D. Bernouilli et Laplace ont donné le nom d'*espérance morale* à la quantité $x - a$.

Cette analyse conduit à des résultats intéressants :

1° Toute personne qui joue fait une fausse appréciation de la richesse, même quand le gain est déterminé par la règle d'équité;

2° Une personne dont les biens sont exposés à un aléa (comme un armateur), fait une fausse appréciation de l'éventualité si elle ne s'assure pas, bien que la compagnie lui demande une somme supérieure à celle que détermine la règle d'équité.

IV

Je crois avoir réussi à montrer quel est le vrai caractère du calcul des probabilités : c'est une analyse qui offre bien souvent des applications utiles, mais il est indispensable de consulter l'expérience fréquemment pour savoir si les phénomènes peuvent être avec une approximation suffisante assimilés aux résultats du jeu idéal des chances;

Le calcul des probabilités peut être appliqué avec un grand avantage à la discussion des chiffres de la statistique; il est indispensable dans beaucoup de cas;

Le calcul des probabilités donne assez souvent de précieuses indications pour appuyer l'induction dans la discussion des observations, comme l'a montré Laplace;

Les applications essayées par Laplace aux décisions judiciaires doivent être rejetées; mais on arrive ainsi à démontrer une fois de plus la nécessité de l'étude expérimentale de l'homme; il est d'ailleurs probable que le problème est soluble par le calcul des probabilités; c'est l'opinion de M. Cournot;

La remarquable intuition de D. Bernouilli sur la fortune moral doit être tirée de l'oubli et elle mérite toute l'attention des sociologistes;

Enfin, j'espère que les lecteurs de ce travail auront de Laplace une idée plus avantageuse que celle que les philosophes ont le plus souvent du grand géomètre; il a beaucoup plus péché par la forme que par le fond; ses erreurs les plus graves étaient partagées par ses contemporains.

GEORGES SOREL

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

NOTE SUR L'ÉCRITURE HYSTÉRIQUE

La graphologie, qui cherche dans l'écriture la traduction graphique des mouvements inconscients par lesquels le scripteur manifeste extérieurement ses états de conscience, nous paraît être un simple fragment de l'étude de la *mimique*, laquelle rentre à son tour dans l'étude encore plus générale de la *physiologie des mouvements*. Il faut donc, selon nous, étudier l'écriture d'après les procédés dont on se sert en physiologie pour étudier les réactions motrices par lesquelles un individu répond à une excitation donnée. MM. Ferrari, Héricourt et Richet sont entrés récemment dans cette voie, par leurs recherches de graphologie expérimentale [1]. Ces observateurs ont vu que lorsqu'on impose par suggestion à un hypnotique une personnalité d'emprunt, le sujet invité à écrire trace des caractères dont la forme paraît être en harmonie avec sa personnalité nouvelle. Nous citerons par exemple le fac-similé de l'écriture du sujet qui, transformé en Napoléon Ier, envoie un ordre à Grouchy sur le champ de bataille de Waterloo. Ces recherches sont excellentes comme méthode, et les auteurs ont eu bien raison de procéder en modifiant les états de conscience du scripteur, pour rechercher ensuite les effets de ces modifications sur l'écriture, au lieu de suivre la méthode inverse, et fort incertaine, des graphologues de profession, qui le plus souvent remontent, par induction, des caractères graphiques aux états de conscience du scripteur. Nous disons que cette dernière méthode est fort incertaine, parce qu'elle manque de contrôle; lorsqu'on certifie par exemple que telle écriture trahit la main d'un homme orgueilleux, quelle preuve peut-on donner de cet état psychique? et qui nous dit que le scripteur, au moment où il écrivait, était dominé par l'orgueil et non par tel autre sentiment? Ce

1. Voir la *Revue philosophique*, 1886, tome XXI, p. 414.

doute est supprimé, lorsque c'est par suggestion que l'on communique au scripteur un état de conscience; alors, on n'a plus à étudier que son écriture, c'est-à-dire un phénomène beaucoup plus objectif.

Cependant, si les recherches de MM. Ferrari, Héricourt et Richet nous paraissent conformes à la meilleure méthode, on peut hésiter sur l'interprétation qu'il convient d'en donner. La graphologie, disons-nous, cherche dans l'écriture l'expression inconsciente du caractère du scripteur; or, lorsqu'on impose à un sujet une personnalité d'emprunt, il n'est pas du tout prouvé que son écriture soit le résultat direct de sa nouvelle personnalité. Quand un hypnotique qui croit être Napoléon écrit un ordre à Grouchy, il est probable qu'un phénomène d'idéation s'interpose entre sa volonté d'écrire et l'acte; le sujet *copie un modèle mental* fourni par le souvenir (si par exemple le sujet a vu des autographes de Napoléon Ier) ou inventé par l'imagination. L'expérience n'a donc pas une grande valeur pour la graphologie.

Nous pensons que cette objection ne peut pas être opposée à la *majorité* des expériences suivantes, qui ont été faites en soumettant des hystériques hypnotisables, du service de M. Charcot, à des excitations sensorielles et psychiques, pendant que les sujets écrivaient sous la dictée.

Nous avons constaté très nettement que sous l'influence des excitations des sens, comme la vue d'un disque rouge, l'hallucination du rose ou du rouge, un bruit réel ou imaginaire, une odeur forte de musc, ou même une odeur puante, etc., l'écriture s'agrandit et les traits s'épaississent, comme si le sujet sentait le besoin de dépenser un surcroît de force musculaire. De plus, le sujet écrit plus vite.

Les suggestions d'états de conscience excitants, comme la joie, l'amour-propre, l'orgueil, produisent la même écriture dynamogéniée que les excitations de la sensibilité. La suggestion n'est même pas nécessaire pour amener ce résultat. Chez un sujet nous constatons un jour le fait suivant : il écrit sous notre dictée pendant dix minutes des phrases banales, et son écriture conserve pendant tout ce temps une grandeur normale. A un certain moment, nous intercalons dans notre dictée les mots : Vive la République! aussitôt le caractère graphique s'agrandit, bien que nous n'ayons pas élevé la voix ni soumis l'hypnotique à aucune autre excitation qu'à celle qui résulte du sens de ces paroles. Nous dictons ensuite des phrases qui n'ont aucun caractère émotif, et aussitôt l'écriture du sujet se calme et reprend son caractère primitif.

Cependant quelques-unes de nos expériences nous paraissent susceptibles des mêmes objections que celles de MM. Ferrari, Héricourt

et Richet; ainsi, ayant suggéré à G. qu'elle est la plus belle femme de la Salpêtrière, nous obtenons une écriture dans laquelle la malade nous donne son maximum d'élégance; ici l'imagination a probablement joué un rôle.

Ces premiers résultats concordent parfaitement avec ceux de M. Féré qui a montré que chez les hyperexcitables, toute excitation sensorielle détermine un accroissement momentané du pouvoir moteur, mesurable au dynamomètre. Seulement le dynamomètre a sur l'écriture l'avantage de donner un chiffre.

On sait aussi, depuis les expériences de M. Féré, que l'aimant agit sur les hyperexcitables comme toute autre excitation périphérique, et peut amener les mêmes résultats dans les mêmes conditions. Ainsi M. Féré a montré que l'application de l'aimant à distance accroît la force musculaire du bras vers lequel il est tourné, avant d'opérer le *transfert* de cette force musculaire à l'autre bras; et que semblablement l'excitation d'un seul œil par une lumière rouge produit d'abord une exaltation de force motrice dans le bras correspondant, et ensuite un transfert de la puissance motrice à l'autre bras.

Nous avons constaté qu'il est possible de refaire sur l'écriture cette double expérience de dynamogénie et de transfert. Nous avons vu antérieurement, dans des recherches faites en commun avec M. Féré [1], que l'aimant opère le transfert de l'impulsion d'écrire; dans une expérience récente faite avec notre collaborateur, nous avons constaté en outre que l'aimant, placé à une certaine distance de la main qui écrit, ne tarde pas à augmenter l'amplitude des caractères, comme le fait une excitation sensorielle. Cette expérience a été faite sur la nommée G..., qui n'a pas été soumise jusqu'ici à des expériences de transfert d'impulsion.

En somme, tous ces résultats sont confirmatifs; et on peut poser en règle générale que toute excitation sensorielle, produite par un objet quelconque, ou par l'aimant, détermine dans un sujet hyperexcitable une dynamogénie générale, qui se traduit non seulement par une augmentation de force dynamométrique, mais par un agrandissement des caractères graphiques.

Si l'excitation sensorielle est prolongée, elle *fatigue* le sujet; les rapports entre l'hystérie et la fatigue sont aujourd'hui bien certains; on sait que l'hystérique s'épuise vite (Féré). Or, ce n'est pas seulement le pouvoir moteur qui traduit cet épuisement à la suite d'une excitation prolongée; l'écriture aussi le rend manifeste, en devenant plus petite qu'à l'état normal. Nous voyons en effet que si nous fai-

1. *Le transfert psychique* (janvier 1885, *Rev. phil.*).

sons écrire un sujet après lui avoir donné la suggestion d'une impression sensorielle telle que la couleur rose ou l'odeur de musc, on obtient d'abord une écriture large, dynamogéniée; peu après, l'écriture se rapetisse progressivement, elle s'épuise en quelque sorte. Par conséquent le parallèle entre les mouvements graphiques et l'effort musculaire se maintient ici. Ce n'est pas tout. Si on laisse l'expérience continuer un certain temps, dans le cas où la première excitation n'a pas été trop violente, l'écriture s'agrandit de nouveau; en d'autres termes, il se fait une *oscillation consécutive* dans laquelle l'état prime reparaît, exactement comme cela se passe pour la force musculaire. Cette série d'excitations et de dépressions que présente l'écriture sous l'influence d'une excitation sensorielle continue nous paraît être tout à fait l'analogue de la polarisation motrice, où l'impulsion est remplacée par la paralysie; ici seulement, la dépression ne va pas jusqu'à la paralysie, parce que l'excitation épuisante n'est pas assez forte.

On peut amener le même épuisement de l'écriture par des suggestions d'états psychiques à caractère déprimant, comme la modestie ou la tristesse. On voit alors d'emblée les caractères graphiques se rapetisser.

Les expériences précédentes nous montrent toutes que les mouvements coordonnés de l'écriture suivent, chez des sujets hystériques, les mêmes modifications que la puissance musculaire; ces modifications peuvent être d'ailleurs classées tout simplement sous les noms d'excitation et de dépression, de dynamogénie et d'inhibition (Brown-Séquard). Les observations précédentes ne s'appliquent qu'aux hystériques; mais il est problable que l'hystérie rend seulement plus apparents des phénomènes qui existent aussi à l'état normal.

L'excitation et la dépression, tel est le point unique que nous désirions signaler dans cette courte note. Nous reviendrons plus tard sur d'autres modifications de l'écriture. Nous n'avons pas examiné ici la grosse question de savoir si l'écriture permet de diagnostiquer le caractère mental du scripteur; pour résoudre un tel problème, le seul moyen serait de recourir à la méthode hypnotique; un expérimentateur ferait écrire son sujet sous l'influence de suggestions diverses; et ensuite le graphologue, auquel les spécimens d'écriture seraient présentés sans commentaires, aurait à deviner à quelle espèce de suggestion chaque spécimen correspond. L'essai de ce diagnostic permettait de savoir où en est la graphologie contemporaine.

ALFRED BINET.

L'EMPLOI DE LA MÉTHODE DES GRADUATIONS MOYENNES POUR LES SENSATIONS LUMINEUSES.

L'hiver dernier, M. Alfred Lehmann, professeur agrégé à l'université de Copenhague, a dirigé au laboratoire bien connu de M. Wundt, à Leipzig, une série de recherches sur cette partie de la psychologie expérimentale. Les résultats de ses recherches, auxquelles j'ai eu l'occasion de prendre part et dont je me verrai forcé de donner ici un rapport fort sommaire, M. Lehmann les développe d'une façon très détaillée dans la 4e livraison, tome III, des *Philosophische Studien* de M. Wundt.

Les expériences de M. Delbœuf étant à peu près la seule application qu'on ait faite jusqu'ici de la méthode des graduations moyennes pour les sensations lumineuses, le but de nos travaux a été de soumettre les résultats constatés par lui — la concordance des sensations lumineuses avec la loi psycho-physique — à un examen critique au moyen d'expériences renouvelées. Dès le début, les cercles concentriques employés par M. Delbœuf furent abandonnés, à cause d'inconvénients très considérables provoqués, par les phénomènes de contraste successif-simultané, aux endroits où se touchent les différentes couleurs. Au lieu des cercles concentriques, nous nous servîmes donc de trois cercles mis en rotation *séparément*, et dont on trouvera la description détaillée dans le compte rendu de M. Lehmann.

Les trois cercles étaient d'abord placés de façon qu'on les voyait sur le mur noir de la chambre d'expérience ; mais l'inégalité de l'influence qu'exerçait le fond noir sur les différentes nuances des cercles étant constatée par une grande quantité d'expériences, de nouvelles précautions furent nécessaires. Les deux cercles déterminés entre lesquels il s'agissait de trouver la graduation moyenne étaient désormais vus sur des fonds de la même couleur qu'eux, de sorte que les effets de contraste s'éliminaient complètement. Le troisième cercle, étant variable, fut observé alternativement sur le fond de chacun des deux autres, et, les expériences terminées, le terme moyen des deux séries fut calculé. Dans le cas où ces termes moyens concorderaient avec la théorie de Weber, la loi psycho-physique serait très probablement valable pour les sensations lumineuses. Cependant, cette conformité entre les résultats trouvés par voie expérimentale et les valeurs calculées théoriquement ne se présenta pas : les valeurs résultant de nos expériences étaient toutes trop grandes. Comment expliquer ce résultat dont la régularité ne semblait pas permettre l'hypothèse d'influences accidentelles? Sans doute, les raisons peuvent être multiples. — Aubert en a indiqué une, en niant l'application de la loi de Weber aux sensations lumineuses ;

mais il est en tout cas très possible que le désaccord mentionné résulte d'une tout autre cause. Il est possible que le cercle variable soit en contraste plus fort avec l'un des deux fonds qu'avec l'autre, et qu'ainsi le vrai terme moyen doive être cherché par un calcul plus compliqué que le nôtre. Aussi un examen attentif des résultats de M. Delbœuf ne fait-il, comme l'a démontrér M. Lehmann, que rendre cette hypothèse plus probable,

La première chose à faire, pour trancher la question, c'était donc de fixer très nettement, et dans chaque cas, l'influence du contraste, ce qui n'est évidemment possible qu'à l'aide d'une méthode de mesure. Or, cette méthode n'existait pas ; il fallait la trouver. Les recherches nouvelles, ayant pour but de rendre possible une détermination quantitative du contraste, furent donc imaginées, et les résultats produits par l'ingénieuse méthode qu'a inventée M. Lehmann forment sans doute la partie la plus intéressante des présents travaux.

Le procédé est bien simple. On donne à deux cercles rotatifs le même nombre de degrés de blanc et de noir ; mais on place l'un des deux devant un fond qui a exactement la même nuance grise que lui, tandis que l'autre, à la distance de quelques centimètres, se détache sur un fond plus foncé. Par l'effet du contraste celui-ci semble plus clair que celui-là ; mais il est évident qu'en diminuant peu à peu le secteur blanc, on finira par arriver à un moment où les deux cercles ont repris le même degré de clarté. L'effet absolu provoqué par le contraste est donc mesurable par la différence de degrés existant maintenant entre les secteurs des deux cercles. Quant à l'effet relatif, l'effet principal, puisqu'en parlant de contraste on parle toujours d'une relation entre deux valeurs, il est facile de le trouver en divisant la différence par le nombre de degrés qui reste au cercle soumis à l'effet de contraste ; ce reste représente la clarté de réaction. Appelons i la clarté primitive des deux cercles, r la clarté de réaction (le reste) et I la clarté du fond qui provoque le contraste, la clarté d'action. Le *contraste* est donc représenté par $\frac{i-r}{r}$. Nous pouvons laisser I constant en variant i, ce qui donne pour chaque valeur différente de i une valeur nouvelle à $\frac{i-r}{r}$; ou aussi i peut rester constant tandis que I varie. Il résultera évidemment de cette double variation que nous aurons trouvé l'expression du contraste pour tous les degrés de clarté d'action et de réaction depuis le blanc jusqu'au noir.

Vu les limites très restreintes de cette note, je n'y puis donner les valeurs résultant d'un assez grand nombre d'expériences, ni reproduire les courbes qui en présentent le tableau graphique. Par la même raison, il m'est impossible de m'arrêter à ce phénomène bien curieux que, dans la recherche expérimentale du contraste des graduations de la clarté, aucune différence individuelle entre les deux observations ne se fait remarquer.

Voici donc, en toute brièveté, quelques faits constants qui semblent résulter de nos expériences sur le contraste. Je ferai remarquer préalablement que nous entendons, par *contraste positif*, le contraste qui donne une augmentation de la clarté; par *contraste négatif*, celui qui l'amoindrit.

1. Le contraste d'un fond donné n'est pas le même sur toute clarté agissante. Il commence par être nul (chaque fois que $r - I$), de là il croît jusqu'à un *maximum* certain après lequel il décroît.

2. Pour les deux contrastes, le positif et le négatif, le *maximum* semble dépendre d'une *relation constante* entre les clartés d'action et de réaction (I et r). Le nombre de nos expériences n'étant pas suffisant pour nous procurer des courbes parfaitement régulières, cette relation n'a pu être fixée avec la précision nécessaire. Mais en éliminant autant que possible dans un terme moyen les déviations des *maxima* trouvés, nous sommes parvenus à fixer $\frac{r}{I} = 4{,}76$.

3. Les *maxima* du contraste (*max.* $\frac{i - r}{r}$) semblent varier selon la loi suivante. Pour le contraste positif *max.* $\frac{i - r}{r}$ *diminue* tant que I croît; pour le contraste négatif, *max.* $\frac{i - r}{r}$ croît tant que I croît.

Revenons maintenant, avec les résultats trouvés, au point où nous avons interrompu les recherches sur l'application de la loi de Weber aux sensations lumineuses. Possédant le moyen de mesurer les deux contrastes, nous tâchons de voir si le surcroît des termes moyens est identique à la différence constatée entre les contrastes. A cette fin, une élimination est nécessaire et elle a été opérée suivant un calcul, développé dans l'article de M. Lehmann. Cependant, l'élimination faite, l'accord exact entre le résultat expérimental et la théorie ne se présenta encore pas. Sans doute, ce résultat ne résiste pas à toute analyse — les conséquences qu'on peut tirer des faits mentionnés dans le troisième point, en font entrevoir l'origine, tout en le prouvant inévitable. La réponse que donne ce résultat à la question posée au début des recherches — la vérification des recherches de M. Delbœuf — est donc purement négative.

Reste un seul moyen d'éviter absolument toute influence du contraste et, par conséquent, de reconnaître d'une façon définitive si, oui ou non, la méthode des graduations moyennes est applicable aux sensations lumineuses : c'est de donner au cercle variable *un fond variable* représentant à chaque moment exactement le même degré de clarté que le cercle même. Ajoutons que, au moment où paraîtra cette note, des recherches dans ce sens seront déjà commencées au laboratoire de M. Wundt.

HJALMAR NEIGLICK.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ch. Letourneau. — L'ÉVOLUTION DE LA MORALE. — Bibliothèque anthropologique. Paris, Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, 1887.

« .... Une éthique nouvelle est en voie de formation. Une critique pénétrante a posé les prescriptions morales, formulées par le passé ; elle leur a demandé leurs titres et a ruiné toutes celles qui n'avaient pas pour base l'utilité sociale bien entendue.

« C'est ce nouvel esprit qui a inspiré les pages suivantes.

« Elles n'ont d'ailleurs d'autre but que de retracer l'histoire de l'évolution morale, depuis l'origine des sociétés jusqu'à nos jours. Je me suis efforcé de montrer comment est née la morale, comment et sous quelles influences elle a évolué, quelle en a été la direction dans le passé, ce qu'elle sera dans l'avenir. Mais je me suis bien gardé de formuler rien qui ressemble à un décalogue. Cela, c'est l'affaire des prophètes inspirés. Pourtant quelques grandes indications morales résultent forcément de mon exposé. Peut-être pourront-elles être de quelque utilité aux moralistes, aux pédagogues, aux législateurs. C'est un espoir, du moins, dont j'aime à me bercer. »

C'est ainsi que M. Letourneau présente son ouvrage aux lecteurs et en indique l'esprit et le but, que d'ailleurs ses précédents ouvrages faisaient facilement prévoir. Il applique à la morale les théories de l'évolutionnisme matérialiste, théories bien connues de nos lecteurs, qu'il ne modifie guère et qu'il critique peut-être insuffisamment.

Le livre s'ouvre par une leçon sur « la préhistoire vivante ». La préhistoire vivante nous la trouvons par l'étude des sauvages modernes ; M. Letourneau admet sans grande restriction la théorie qui fait du sauvage moderne le représentant d'un état d'esprit dominant autrefois. Il y a entre les sauvages modernes et les sauvages préhistoriques des « analogies allant jusqu'à l'identité ». Voici comment l'auteur formule sa conclusion sur ce point : « Les races inférieures contemporaines reproduisent, d'une manière générale, l'humanité primitive ; la préhistoire vit encore sous nos yeux ; l'antiquité passée ressuscite dans l'humanité actuelle... L'homme lentement civilisé en est arrivé à dédaigner et

trop souvent à exterminer les races humaines attardées, mais celles-ci n'en sont pas moins les vivants portraits de ses ancêtres. » De là l'utilité de l'ethnographie générale pour la reconstitution de l'évolution humaine. « Bien des faits qui, isolément cités dans les récits historiques, nous semblent étranges, monstrueux, ridicules, s'expliquent quand on peut les rapporter à des survivances morales, legs des âges écoulés. Prenons quelques exemples. Agamemnon sacrifie sa fille Iphigénie pour obtenir un bon vent « l'heureux vent du départ », comme dit Lucrèce, Cet acte nous paraît absurde et atroce, il l'est en effet, mais nous sommes moins surpris, quand nous nous rappelons que, d'une part, dans toutes les sociétés sauvages, la vie des filles est une quantité négligeable et que, d'autre part, les dieux primitifs sont presque toujours altérés de sang, comme leurs adorateurs; qu'enfin l'homme, mal dégagé de l'animalité ou simplement barbare encore, raisonne le plus souvent à la manière des enfants et ne connaît pas la pitié. Le voyageur anglais Hutton nous explique Agamemnon, en nous racontant que, dans l'Achanti, on a imaginé d'empaler des jeunes filles vierges « pour remédier à la stagnation du commerce...., etc. ». M. Letourneau cite divers faits analogues et indiquant un même état mental.

Ainsi l'ethnographie générale nous donne les moyens d'embrasser, par la considération des faits actuels, l'évolution des faits passés. Mais les causes de cette évolution ne se trouvent pas seulement dans les conditions sociales, elles se trouvent aussi dans les conditions physiologiques. On ne peut et on ne doit, d'après M. Letourneau, « commencer aujourd'hui une histoire de l'évolution de la morale sans rappeler d'abord les principales propriétés de la cellule nerveuse. » Nous trouvons donc un chapitre consacré à l'origine des penchants moraux expliquée par la physiologie. L'auteur résume ainsi son opinion : « Les cellules nerveuses sont, par excellence, des appareils d'imprégnation. Chaque courant d'activité moléculaire qui les traverse y laisse une trace plus ou moins réviviscente. Par une réitération suffisante des actes ces traces s'*organisent*, se fixent, même se transmettent héréditairement, et à chacune d'elles correspond une tendance, un penchant, qui se manifestera à l'occasion et contribuera à constituer ce qu'on appelle le caractère. » Étudiant ensuite l'instinct chez les animaux, M. Letourneau est amené à en reconnaître la variabilité, de là une nouvelle donnée qui s'ajoute à la première, c'est que ces tendances organisées, ces instincts, résultat des traces enregistrées par la cellule nerveuse, peuvent être troublées et détruites par le dressage, et que de nouvelles tendances peuvent être artificiellement suscitées, selon les lois naturelles. Et, dans le chapitre suivant, après quelques pages sur la morale des animaux, l'auteur examine l'origine des penchants moraux chez l'homme et termine ainsi ses considérations préliminaires : « Essentiellement l'homme ne diffère pas des animaux supérieurs. Sa structure anatomique et sa vie physiologique sont identiques à la leur; mais ses centres nerveux conscients peuvent acquérir un plus haut degré de déve-

loppement. Chez lui, comme chez les animaux, la cellule nerveuse est organisée pour recevoir et garder plus ou moins longtemps des empreintes, d'où résulte l'aptitude au dressage, à la formation de penchants héréditaires, qui, une fois implantés, régissent la conduite de l'individu au milieu des conflits et aventures de l'existence. J'ai maintenant à exposer comment, obéissant à ces lois inéluctables, le genre humain a réglé sa morale depuis les âges primitifs jusqu'à nos jours. »

Voilà les principales théories sur lesquelles s'appuie l'auteur pour étudier l'évolution morale de l'homme. Dans les leçons suivantes, depuis la quatrième jusqu'à la dix-huitième, sont exposées les diverses phases de cette évolution. On comprend qu'il soit impossible dans un compte rendu de suivre l'auteur pas à pas à travers la multitude de faits qu'il a rassemblés pour illustrer sa conception. Je me bornerai donc à peu près à indiquer, en suivant l'auteur de très près et en le citant le plus possible, les caractères principaux qui marquent les différentes phases de l'évolution morale. Ces phases sont pour M. Letourneau au nombre de quatre : la morale bestiale, la morale sauvage, la morale barbare et la morale mercantile. — « La morale primitive du genre humain a été à peu près celle des chimpanzés. Elle a même été bien plus bestiale, car les chimpanzés et les gorilles ne se dévorent point entre eux, tandis que le cannibalisme est le péché originel de toutes les races humaines. Il disparaît bien lentement après des atténuations successives, et peut être pris comme caractéristique de la phase première de l'éthique, de la *phase bestiale.* »

Dans la seconde phase, la phase sauvage, le cannibalisme subsiste parfois encore, mais il prédomine moins ; « ce qui caractérise ce deuxième stade, c'est l'institution de l'esclavage, refrénant un peu la férocité absolument animale du stade précédent..... d'ailleurs la vie humaine est toujours peu respectée ; en outre, les lois confèrent au chef, au maître, à l'homme, au père, un droit de propriété à peu près absolu sur le sujet, l'esclave, la femme et les enfants. »

Dans la troisième période, les mœurs se codifient en lois traditionnelles ou écrites. Le vol, l'adultère, le meurtre sont punis comme crimes sociaux, mais la société repose encore sur l'esclavage. C'est à propos de cette phase de la morale, la morale barbare, que M. Letourneau étudie les anciennes civilisations du Mexique, du Pérou, de l'Égypte, de la Perse, de l'Inde, de la Chine, du peuple juif, de la Grèce et de Rome. « La caractéristique de la morale barbare étant l'esclavage ou sa forme atténuée, le servage, il nous faudra englober, sous le nom de *période barbare*, celle qui s'étend de la chute de l'empire romain aux temps modernes ; car les derniers vestiges du servage n'ont été abolis en France qu'à la Révolution ; ailleurs ils ont subsisté bien plus longtemps, puisque la Russie n'a affranchi ses serfs que sous le règne d'Alexandre II, il y a vingt-cinq ans. » M. Letourneau reconnaît que pendant ce long espace de temps, l'éthique n'a pas été toujours et partout uniforme. « Néanmoins avec bien des différences de détail, elle a revêtu, dans l'Europe

barbare, une physionomie assez uniforme, sous l'influence combinée de trois grands courants : la tradition légale et morale de l'empire romain, les mœurs et coutumes des Gaulois, Germains, Scandinaves, enfin l'influence grandissante et graduellement envahissante de l'Église chrétienne. »

Enfin la quatrième phase de l'évolution morale est celle où nous sommes encore, c'est celle de la morale mercantile. « Les sociétés se targuent d'être civilisées. La barbarie de l'âge précédent s'est, en effet, adoucie ; elle est loin cependant d'avoir disparu ; mais elle s'est atténuée et a pris différentes marques. On en rougit plus ou moins, elle existe pourtant encore au fond de la plupart des cœurs. De là des contrastes criants avec la morale réelle, celle qui véritablement régit la conduite de la vie. L'esclavage et le servage ont été abolis ; mais le salariat, servage déguisé, les remplace..... En fait, ce qui est surtout respecté, désiré, envié, pourchassé, c'est la propriété, c'est l'argent. »

Ces quatre degrés de l'éthique sont « ascendants et plongent les uns dans les autres. Les races et les groupes ethniques les mieux doués les ont successivement gravis. Les autres se sont arrêtés soit à l'une, soit à l'autre de ses phases, comme l'attestent l'histoire et l'ethnographie que nous avons à interroger à ce sujet. »

M. Letourneau en effet examine en détail ces diverses phases de la morale, après quoi il termine son livre par trois leçons : l'une sur l'influence des religions sur la morale, l'autre sur la morale métaphysique, la dernière sur la morale utilitaire et transformiste. C'est la dernière qu'il préconise, la religion et la métaphysique sont en revanche traitées fort durement. D'abord, c'est très tardivement que les religions élèvent des prétentions morales, et ensuite « partout où la croyance à une existence quelconque après la mort est solidement implantée, elle a pour corollaire des sacrifices sanglants » ; « presque partout cette morale (la morale religieuse) est capricieuse, dépourvue de visées pratiques, nullement utilitaire, souvent elle prescrit des actes nuisibles ; plus fréquemment encore, elle exige et considère comme excessivement importantes des pratiques absurdes, ridicules » ; enfin elle est dangereuse en ce que les prescriptions attribuées à une origine divine sont mises au-dessus de toute discussion. Néanmoins l'auteur attribue une utilité notable au christianisme en ce qui concerne le suicide, l'avortement, l'infanticide, l'esclavage, etc. « Ce sont là, dit-il, de réels services ; mais sans parler même des doctrines anti-humaines et anti-sociales, ils ne sauraient nous faire oublier l'effroyable tyrannie que la religion de Jésus a fait peser sur les esprits et sur les corps. » En somme, sans doute, les religions « ont contribué à dompter, chez l'homme, des penchants nuisibles, en ajoutant au frein des lois celui des cruautés religieuses ; mais leur apport spécial consiste surtout, nous venons de le voir, en une déviation du sens moral. »

La morale métaphysique n'est pas plus favorisée. « Les conceptions métaphysiques sont exsangues ; non seulement on ne peut plus les ai-

mer et les haïr; on ne peut même plus les concevoir...., la morale métaphysique est... simplement l'ombre de la morale religieuse, et sur laquelle elle s'est modelée et elle est loin d'avoir eu l'énorme influence de cette dernière. Le gros bon sens n'y mord point : c'est une morale de *dilettanti.* »

La morale utilitaire et transformiste à laquelle est consacré le dernier chapitre de l'ouvrage commence à peine à être reconnue, cependant elle a sa base dans les nécessités mêmes de la vie sociale : « Dès que les hommes s'assemblent, une éthique quelconque résulte de leur association même; pas n'est besoin d'investiture sacrée. En tout temps et en tout lieu, dès que les agglomérations humaines ont mérité le nom de sociétés, elles ont adopté et formulé des règles morales sans lesquelles elles se seraient ou détruites ou dissoutes..... D'ailleurs, dès le principe, une influence puissante poussa la morale dans la voie du progrès ; cet aiguillon fut la rivalité incessante entre les différents groupes ethniques, ce que Darwin a appelé la concurrence vitale. La tribu dont la morale était si peu que ce fût supérieure à celle des tribus en compétition avec elle avait plus de chances dans la lutte pour l'existence. » La morale s'est ainsi développée peu à peu selon les principes de l'évolution, et M. Letourneau se rattache à la théorie de Spencer sur l'organisation et l'hérédité morales. Mais nous avons encore bien des progrès à faire, par exemple l'accroissement de la fraternité des peuples, l'émancipation de la femme, la substitution au salariat d'un autre type social, etc. M. Letourneau a confiance dans l'avenir. « Etudiées au point de vue transformiste, les sciences naturelles nous enseignent que l'homme a été engendré par la bête, l'humanité par l'animalité. Interrogée suivant la même méthode, l'histoire de l'évolution morale répond que l'homme a été d'abord bestial, puis sauvage, puis barbare, enfin civilisé, mais fort imparfaitement, qu'il doit s'amender encore, que sa destinée est de grandir et gravir toujours. Cette perspective d'un progrès indéfini, c'est la foi moderne, et cette croyance nouvelle remplace avantageusement le mirage des paradis évanouis..... Nos devanciers, nous le savons, ont été plus malheureux que nous, mais un avenir supérieur à notre présent attend nos descendants, puisque, tant que les conditions cosmiques permettront au genre humain de durer, il lui faudra acquérir et conquérir une somme toujours plus grande de justice et de lumière, par suite du bonheur. »

Il y a beaucoup de bien à dire du livre de M. Letourneau, mais nous avons aussi de sérieuses réserves à faire. Tout d'abord il faut louer l'auteur du labeur considérable qui lui a permis de recueillir et de grouper les innombrables faits cités dans son ouvrage. Mais ce qui vaut mieux encore que ce travail d'érudition, c'est la tentative faite pour introduire un certain ordre dans les variations successives de la morale, et surtout c'est le sentiment qu'il faut à l'homme une nouvelle morale, et c'est l'effort réalisé pour indiquer la voie à suivre. M. Letourneau a parfaitement raison de dire : « l'homme civilisé de nos jours n'a

plus de morale ; l'éthique du passé n'a plus d'autorité et celle de l'avenir n'est pas encore formulée. » Il y a là en effet un problème très grave; à mesure que des croyances disparaissent, la société tend à se désorganiser. La tâche du philosophe en ces matières est de prévoir cette désorganisation et de tâcher de remplacer l'ancienne coordination par une coordination nouvelle si c'est possible. Il est donc très bon que des livres comme celui de M. Letourneau viennent apporter au public des renseignements et des idées sur les transformations qui sont en train de s'accomplir. Si nous ajoutons que le livre de M. Letourneau est fort clair, bien composé et se lit facilement et avec plaisir, on en pourra conclure qu'il peut rendre de réels services.

D'ailleurs il y a à critiquer aussi dans ce livre. On peut regretter que l'auteur adopte aussi facilement toutes les thèses du transformisme matérialiste dont plusieurs sont bien contestables, par exemple le progrès indéfini de l'humanité. Il n'est nullement prouvé à ce qu'il semble, bien des sociétés ont péri et avorté, et il n'est pas dit qu'elles ne périssent pas toutes. M. Letourneau lui-même dit quelque part dans son livre, en regrettant l'importance excessive de la richesse et les maux qui en résultent : « Il y a là une maladie dont nos sociétés modernes pourront mourir. » Il n'est donc pas absolument nécessaire que nos descendants soient plus heureux que nous et que leur société soit plus juste que la nôtre. — On conteste beaucoup encore la théorie d'après laquelle le sauvage contemporain représente l'homme des premiers âges de l'humanité. — Dans l'exposé physiologique il ne me paraît pas d'une bonne méthode de ramener tout aux propriétés de la cellule nerveuse. Sans doute les propriétés de la cellule nerveuse sont une des conditions de la formation des penchants moraux, mais l'organisation des cellules et leurs rapports sont une condition supérieure. L'organisme est plutôt à considérer que ses éléments, bien que évidemment il ne puisse exister sans eux, de même que ses éléments biologiques doivent passer, dans une étude sur la morale, avant les corps simples dont ils sont composés. Au point de vue sociologique la cellule est une abstraction. Enfin et pour terminer, il me semble que M. Létourneau n'a pas suffisamment précisé ses types éthiques. Les quatre phases qu'il reconnaît à l'évolution morale ne sont pas suffisamment caractérisées, tout cela reste un peu dans le vague, et les caractères considérés ne paraissent pas avoir une importance prépondérante. Le cannibalisme ou l'esclavage ne suffisent pas à faire connaître l'importance ou le degré de perfection d'une civilisation. Il eût été préférable, à mon avis, de reconstituer complètement un certain nombre de types éthiques, selon la méthode suivie par M. Taine dans sa Philosophie de l'art, et de les comparer entre eux au point de vue de leur complexité, de leur harmonie interne et de leur harmonie avec les conditions générales ou particulières de l'existence. Il est possible que cette étude montrât que la sélection naturelle n'agit pas toujours pour favoriser les groupes sociaux supérieurs ni les individus. Mais je ne veux pas insister davan-

tage sur les points où je suis en désaccord avec M. Letourneau et je m'arrête en recommandant son livre comme un riche recueil de faits bien groupés et bien ordonnés, quoique trop artificiellement, et comme une illustration intéressante du matérialisme évolutionniste.

FR. PAULHAN.

Dr E. Mach. — BEITRÄGE ZUR ANALYSE DER EMPFINDUNGEN. (*Contributions à l'analyse des sensations.*) — Iéna, G. Fischer, 1886; VI, 168 p. in-8°.

Professeur de physique à l'université de Prague, M. Mach s'est fait connaître depuis longtemps par des ouvrages spéciaux. Il s'excuse modestement d'empiéter sur le domaine du physiologiste et du philosophe; il y a pourtant toute autorité. Il a reconnu que la physique peut tirer avantage des indications de la biologie, et il estime qu'elle ne saurait suffire à la physiologie des sens, qu'on a tenté d'y réduire. De là l'esprit de ses nouvelles recherches.

Le présent livre est plein de faits qui ne pourraient tenir en une courte analyse; mais les recherches particulières et originales qui s'y trouvent sont en même temps rapportées par l'auteur lui-même à un point de vue plus général.

M. Mach déblaye le terrain de toute entité métaphysique. Les faits sont pour lui des relations, auxquelles sont liées ou correspondent nos sensations, et ces relations croissent en complexité à mesure que nous les analysons. Un objet reste le même, tant qu'on n'a pas intérêt à le décomposer, et il n'est pas de chose en soi qui persisterait sous les attributs qui changent. Notre personne même est un complexe, résoluble en ses éléments; la constance du moi tient aux changements qu'il éprouve, et les changements de notre moi mettent en jeu notre volonté.

Qu'est-ce que *connaître*, sinon s'ajuster aux faits, traduire en pensée les faits perçus ou sentis? Le moi est une unité pratique. Son accommodation aux phénomènes, ou cette représentation intellectuelle des phénomènes, est le but propre de la science; les lois, les forces, les atomes, et, en un mot, les hypothèses, n'en sont que les moyens. A mesure que nous considérons un plus grand nombre de faits, il surgit des contradictions, des difficultés qu'il nous faut lever en créant de nouveaux faits, en nous représentant de nouvelles relations, et nos sciences se subdivisent à mesure que nous avançons dans ce travail d'abstraction et d'analyse incessant.

D'ailleurs les objets ne sont pas si indépendants de nous, qu'une modification de notre appareil percepteur n'en modifie la figure. Une bille que je regarde me paraît double, si je presse le coin de l'œil avec les doigts. L'étude des sens est donc d'une importance capitale. M. Mach est d'avis que les indications du darwinisme sont très profitables

à cette étude ; mais il repousse toute prétendue explication « mécanique » d'une fonction physiologique. Il lui suffit de poser le principe du « parallélisme du psychique et du physique ». Un autre principe le guide dans ses recherches sur les sens, celui de la « différenciation suffisante », et ce principe signifie que toute variation survenue dans le rapport d'un A et d'un B, dès qu'elle est assez grande pour être remarquée, trouble la pensée habituelle que nous avons de ce rapport et nous contraint à corriger notre habitude jusqu'à ne plus sentir ce dérangement.

M. Mach a étudié particulièrement les sensations d'espace et celles de temps. Les sensations de la vue, dit-il, se décomposent naturellement en sensations de couleur et sensations d'espace. Nos sensations colorées lui paraissent répondre à des conditions chimiques favorables ou défavorables (il note l'importance, dans le régne vivant, de la chlorophylle et de sa complémentaire l'hémoglobine), et il voudrait qu'une théorie des couleurs associât les faits d'ordre biologico-physiologique avec les faits d'ordre physico-chimique. La sensation de couleur est le moment chimique de la vision; celle d'espace en est le moment mécanique (la locomotion intervient de l'une à l'autre). Il apporte à cette question tant débattue de l'espace son tribut d'expériences. Elles montrent les conditions de la reconnaissance des figures semblables pour le géomètre et pour le simple voyant. Tandis que cette reconnaissance est surtout intellectuelle pour le géomètre, la ressemblance optique dépend de l'orientation des figures semblables. Les sensations semblables sont liées, en somme, à des fonctions motrices symétriques, et les qualités physiologiques des figures d'espace dépendent de la facilité des mouvements de l'œil. Il est probable, dit M. Mach, que ces qualités mêmes ont incité aux recherches géométriques. L'étude des droites, par exemple, n'a pas été due à leur propriété d'être le plus court chemin d'un point à un autre, mais bien plutôt à leur plus grande simplicité physiologique. La méthode de la congruence des figures a eu le même motif.

D'autres expériences, que je regrette de ne pouvoir exposer dans le détail, expériences qui mettent en évidence les mouvements compensateurs inconscients de l'œil pendant la rotation, par exemple, de notre corps sur son axe, conduisent M. Mach à accepter deux organes d'innervation antagonistes. Il trace en conséquence un schéma sur lequel il étudie les phénomènes d'innervation, et il conclut enfin que toute sensation de mouvement et d'espace est réductible à une « qualité de sensation ». Cette qualité serait la volonté même d'exécuter les mouvements de l'œil, et la sensation d'innervation équivaudrait à la sensation d'espace.

Remarque incidente. L'espace optique reste différent de l'espace géométrique. A l'influence de l'espace optique est due la distinction des courbes en concaves et convexes; l'espace géométrique ne comporte qu'une décroissance des ordonnées à partir d'un point milieu. Autres remarques intéressantes sur le rôle, en particulier, de nos représentations, c'est-à-dire de la vie de l'esprit, dans la productioni des images sensibles.

M. Mach passe maintenant à l'étude des variations de la sensation[1] de temps, pour lui spécifique, et il note d'abord les observations les plus générales. Deux mesures musicales dont la figure d'espace est symétrique ne donnent pas une même sensation acoustique. Nous sentons le travail de l'attention comme temps; on sait qu'un objet fixé avec attention apparaît avant un objet vu indirectement, et le médecin voit jaillir le sang de la veine avant de voir la piqûre de la lancette. Le temps court dans une seule direction, parce qu'il n'y a pas de symétrie dans le rythme du temps. Si nous marchons en avant, nous avons la sensation de nous éloigner d'un certain point de départ, mais la quantité physiologique de l'éloignement n'est pas proportionelle à la quantité géométrique. Nous voyons le temps passé en perspective pour ainsi dire.

M. Mach ne consent pas à rapporter, avec Berg et Darwin, l'origine de la musique au cri sexuel des singes, et une telle association ne lui semble pas plus constituer le plaisir de la musique que le parfum d'une rose n'est agréable pour nous rappeler un souvenir agréable. L'affreuse odeur d'une lampe à huile qui s'éteint m'est plutôt douce, dit-il, parce qu'elle me rappelle la lanterne magique de mon enfance. La hauteur des sons, d'après laquelle on peut reconnaître l'espèce et l'éloignement d'un animal, n'est pas, au point de vue darwinien, de moindre importance que la qualité des sons.

M. Mach conserve, des recherches de Helmholtz, tous les faits qu'elles nous apportent; mais il juge incomplète sa théorie musicale, et d'abord il invoque un fait physiologique, celui du contraste, dans l'impuissance de déterminer avec les battements seuls l'harmonie et la désharmonie musicales. D'autre part, il accepte avec Helmholtz l'existence d'organes terminaux nerveux répondant à chaque nombre perceptible de vibrations; mais il n'attribue pas à chacun de ces organes une énergie spécifique. Il est difficile de le faire, dès que des sons distants possèdent des harmoniques communs, et puis on ne distingue pas seulement les sons, on les ordonne aussi. Il suffirait de deux énergies dont les rapports varient selon les vibrations, et « nous passons, remarque-t-il, du plus petit nombre au plus grand nombre de vibrations, comme nous passons du rouge pur au jaune pur par une suite de mélanges graduels. » Si l'on veut bien reconnaître que chacun des éléments de l'organe de Corti ne peut répondre à une sensation de son sans réveiller aucune résonance, on comprendra mieux comment les sons, par leur mélange mélodique et harmonique avec d'autres sons, peuvent produire des couleurs si variées. Les sons s'ajoutent et se superposent à la manière des couleurs. Une suite de sons paraît différente selon la note qu'on y accentue ou que l'on y considère, à peu près comme une figure d'espace paraît autre selon que l'on regarde ou le fond du dessin ou le motif, et la musique serait comparable, en somme, à l'ornementation.

1. M. Mach, on peut le remarquer, fait toujours usage du mot *sensation* et laisse tomber le mot *perception*.

M. Mach ne nous donne pas une théorie achevée, et son livre est d'abord un livre de matériaux. Mais ces matériaux ont une véritable valeur. Il faut lire l'ouvrage même; il est excellent et contient beaucoup en peu de pages.

LUCIEN ARRÉAT.

Julius Duboc. — DIE TRAGIK VOM STANDPUNKTE DES OPTIMISMUS MIT BEZUGNAME AUF DIE MODERNE TRAGÖDIE. (*Le tragique au point de vue de l'optimisme et relatif à la tragédie moderne.*) — Hamburg, H. Grüning, 1886, XI, 140 p. in-8°.

M. Duboc s'est proposé, en ce nouvel ouvrage, de définir exactement le tragique, et son sujet n'est pas si mince qu'il pourrait sembler d'abord aux esprits inattentifs. Le drame, en effet, est la forme la plus haute de la poésie, et la valeur du drame dépend beaucoup du moment de la vie qu'il représente. M. Duboc en fait très bien la différence. Tout ce qui nous saisit et nous émeut n'est pas tragique, et petit est le nombre des poètes qui ont su choisir les moments vraiment tragiques de l'action.

Les pessimistes ont attaché une importance particulière à l'étude du tragique. Ils ont vu dans le conflit moral insoluble une preuve du mal de l'existence. M. Duboc ne pouvait manquer à considérer le conflit moral sous un autre point de vue, et sa conception particulière de l'optimisme l'a conduit à substituer au terme obscur de la purgation des passions (la κάθαρσις d'Aristote) un nouveau terme qui signifie le relèvement de l'âme et l'essor vers le sublime. Il a eu la bonne fortune de trouver dans la langue allemande un même mot qui désigne cette action d'élever (*erheben*) et cet effet esthétique du sublime (*das Erhabene*). S'élever toujours, c'est le dernier mot de l'optimisme de M. Duboc. J'ai à peine besoin de rappeler les grands traits de sa doctrine à nos lecteurs [1]. Elle est une croyance au progrès, non pas seulement de notre espèce sur le globe, mais de l'univers même dans l'infini du temps. Elle fonde cette croyance sur la bonté du vouloir, sur l'effort constant vers le mieux, qui est le vrai fond de la volonté, et d'ailleurs elle ne s'égare pas à préciser les circonstances de cette marche progressive de l'univers, de cette ascension de l'être dans l'éther du ciel dont l'impulsion de notre propre effort semble trahir le puissant battement de pouls. Dès lors le moment tragique signifie un moment du procès de l'univers dans l'individu, et l'art tragique a pour tâche de « traduire le mouvement interne du monde en émotions ».

Cette définition aurait le mérite de convenir également à l'art moderne et à l'antique tragédie du destin; car la destinée antique représentait la puissance de l'ordre du monde. Bulthaupt (auteur tragique et esthéticien) a écrit aussi que la tragédie est dans la vie avant d'être dans

1. V. l'article *Un athée idéaliste*, dans la *Revue philosophique* de nov. 1884.

l'art, et il a fait dire à la langue d'Aristote que l'art nous purge, ou nous délivre de l'impression pénible produite par le tragique réel. Carrière veut de son côté que l'art nous élève au-dessus de la douleur et de l'anéantissement. Mais il ne faut pas entendre cette « élévation » comme une disposition morale que l'art aurait expressément pour fin de faire naître. Gœthe répugnait avec raison à assigner à l'art aucune fin étrangère à l'esthétique, et Schiller même lui donnait le plaisir pour but. Tout hédoniste qu'il est, M. Duboc n'en cherche pas l'objet dans le plaisir. Il distingue, en vertu de sa doctrine, ce qui arrive *en vérité* de ce qui arrive *en fait ;* il veut donc que l'art nous procure du plaisir de telle façon qu'il nous élève, et, pour conclure, « l'élévation à travers les moments du plaire détermine, dit-il, le domaine de l'art ».

Cette définition nouvelle achève la précédente. Il ne faut donc plus parler, avec Schiller, d'un plaisir de la pitié, de la sympathie, au sens exact de « souffrir avec ». Le poète qui se propose pour fin ce plaisir de la pitié vise à frapper, à saisir le spectateur, et il confond le dramatique avec le tragique. La recherche de l'excitation nerveuse pour elle-même a amené la décadence du théâtre moderne. Puis il est difficile, en dépit du raisonnement subtil de Schiller, que la souffrance se change en son contraire. Nous sommes touchés, *quand* la personnalité étrangère n'est pas offensive, et *parce que* nous nous sentons détachés aussi de toute tendance agressive. Cet état d' « inoffensivité » de la souffrance est nécessaire à l'émotion. Or cet état peut déplaire à l'homme de lutte; et, en tous cas, être touché, cela peut suffire dans le drame sérieux, cela ne suffit plus dans la tragédie, où nous voulons la mort au nom de quelque haut principe et comme un accomplissement de notre besoin supérieur.

La crainte, ou la terreur, est inséparable de la pitié tragique. Bernays reproche à Lessing d'avoir interprété sur ce point la doctrine d'Aristote de façon à faire de la tragédie une maison de correction. Il a tort à son tour, quand il nous parle d'un « frisson agréable » que nous éprouverions au spectacle de notre destinée. Günther est mieux inspiré en parlant d'un état calme de l'âme, et Schopenhauer a raison de voir dans la soumission à la destinée le fond de la tragédie antique. Le vrai mot, ici, est encore l'*Erhebung*, l'élévation au-dessus des accidents de l'existence individuelle.

Mais nous arrivons au passage difficile. Faute, expiation, destin, ces trois termes où tient l'antique tragédie, que signifient-ils pour la conscience moderne? Le déterminisme a modifié singulièrement la notion de culpabilité; l'expiation devient un non-sens, dès qu'il n'y a plus faute, et le héros tragique reste la proie de la fatalité. M. Duboc se place, avec son optimisme, sur un terrain tout nouveau. Il laisse de côté, et le déterminisme, et le libre arbitre motivant la faute morale, et l'innocence originelle au sens de la métaphysique, et la faute d'être au sens des pessimistes. Il établit qu'on ne saurait concevoir ni un autre monde ni le non-monde, et il arrive à substituer à la notion du hasard ou de la

nécessité mécanique celle d'une nécessité intelligente. Les Grecs respectaient la loi des dieux, et les chrétiens ont adoré « les voies obscures de la Providence ». Ce principe régulateur a été brisé, et, dès que la tragédie du destin n'est plus pour nous la tragédie de l'ordre du monde, la vieille question se pose de nouveau, plus redoutable encore : Pourquoi tant de larmes sous le soleil? Le pessimisme y répond en nous jetant à la face la pensée du néant. Mais l'optimisme nous dit que « le monde est un ordre »; il reconnaît dans l'individu l'instrument de l'idée du monde et il accepte la destinée du héros tragique comme un sacrifice nécessaire exigé par le génie du monde.

« Le héros tragique, écrit M. Duboc, nous rend sensible le développement de l'univers. » Situation bien remarquable, en effet! Nous voulons le malheur du héros en vertu même du lien sympathique qui nous attache à lui, et nous nous élevons ainsi nous-mêmes jusqu'à nous sacrifier à l'idéal pour lequel il meurt. Dans la tragédie, nous franchissons « le pas de la mort » pour atteindre à notre idéal, et c'est pourquoi elle est véritablement la forme la plus sublime de l'art.

Le moment de l'*Erhebung* est le conflit tragique. J'ai défini ce conflit un peu autrement que M. Duboc, ou plutôt j'ai réservé le nom de « conflits de droit » à ces cas vraiment tragiques où la certitude morale fait défaut, c'est-à-dire où l'homme hésite entre deux devoirs que sa conscience n'est pas en état de subordonner l'un à l'autre ni de concilier l'un avec l'autre. M. Duboc eût peut-être bien fait de distinguer ces cas; mais il pouvait les négliger, et je n'en dirais rien si je n'avais avec lui une ancienne querelle au sujet des conflits du devoir moral et de l'amour où sa psychologie de l'amour l'amène à voir de véritables conflits de droit. Nous avons choisi tous deux l'exemple de Max Piccolomini dans *Wallenstein,* et je ne conteste point que cet héroïque jeune homme cherche la mort faute de pouvoir concilier son devoir avec son amour; mais j'ai dit que Max se sacrifie au devoir et que son cas n'est point un vrai conflit de droit, parce qu'il connaît son devoir et ne peut hésiter d'y obéir, quoiqu'il en soit désespéré.

L'amour, selon M. Duboc, est une puissance égale au devoir, et de même nature. D'une part, dit-il, la vie est une unité, et, d'autre part, notre conscience « contredit ce qui se contredit ». Si l'idéal moral est le concept de l'existence, l'idéal de la beauté, l'amour est la réalité même de l'être, et lorsque Max renonce à Thécla en refusant de suivre la cause de Wallenstein, il ne résout pas le conflit en faveur du devoir comme plus haut principe, il demeure fidèle dans la mort à cette parfaite unité de l'être qui se trouve dans l'accord du devoir et de l'amour.

J'ai hésité, j'hésite encore à accepter ce droit égal de l'amour, et ma critique prend un autre chemin. A quelque source qu'on la rapporte, la morale signifie une certaine organisation de nos tendances, de nos sentiments, sous la condition de la vie sociale. Mais l'instinct sexuel est d'abord une tendance, l'amour reste une passion, et il a fallu une longue éducation pour élever l'instinct à cette recherche de l'idéal de la beauté

où M. Duboc reconnaît la marque et voudrait trouver le point de départ du pur amour. L'amour pur veut aussi posséder son objet; il lutte pour le conquérir contre l'ordre social même, et le devoir ne triomphe sûrement de la passion que chez les natures supérieures, quand il est passé dans le sang et a acquis la valeur d'un sentiment. Tel le Max de Schiller; il se sait tenu d'être fidèle à son empereur, et le sentiment moral a si bien pénétré toutes ses tendances qu'il obéit encore au devoir en vertu de son amour, afin de ne pas déchoir et de demeurer objet d'idéal pour son amante. Les droits de l'amour restent donc soumis, pour lui, à un autre droit régulateur, et dès lors nous avons à considérer dans les conflits moraux les grandes crises de l'évolution du droit. Car ces conflits de l'amour affectent des formes assez différentes; il peut y avoir conflit de droit entre l'amour et la règle sociale, et la Camille de Corneille ne mériterait pas en tous les temps d'être tuée par son frère parce qu'elle pleure un Curiace. Les rapports du droit commun avec nos sentiments ou nos passions sont variables, et l'intérêt de tout conflit est dans cet effort à la conciliation de nos tendances maîtresses sous une règle qui les enveloppe toutes.

Max et Thécla se jugent obligés tous deux à renoncer l'un à l'autre, et ils ne sont pas en état d'accorder l'idéal de leur amour avec l'idéal actuel du devoir. Max cherche la mort sous le coup d'une nécessité douloureuse, et parce que la vie, dans le moment où il perd son amante, lui apparaît vide et décolorée; mais il la cherche en combattant, et je ferai remarquer incidemment à M. Duboc que c'est autre chose de périr dans la bataille ou de se donner la mort de sa propre main. Tel que Schiller a compris son héros, il me semble que le suicide le dégraderait. J'ajoute maintenant qu'on pourrait se figurer, à la rigueur, Max vivant sans la possession de son objet, mais non pas déchu moralement, et ce serait assez pour montrer la qualité dominante du devoir. Mais un Max survivant ne serait plus un héros tragique, et l'optique du théâtre exige l'achèvement de l'action par sa mort. Ceci est affaire d'esthétique et je n'ai pas loisir à présent de porter la discussion sur ce terrain.

Ce petit livre de M. Duboc invite, on le voit, à la critique. Il est bien écrit, comme tout ce qui vient de la plume de l'auteur, et il vous porte en des régions élevées où l'on respire librement et pleinement. Qui a souci de l'art le lira avec plaisir et profit.

LUCIEN ARRÉAT.

A. Loria. LA TEORIA ECONOMICA DELLA COSTITUZIONE POLITICA, in-8°. Bour. Roma-Torino-Firenze.

Si l'on veut savoir ce que devient l'histoire considérée à travers les lunettes de l'économiste, non sans d'étranges réfractions, il faut lire la substantielle brochure de M. Loria sur la *Théorie économique de la constitution politique*. M. Loria est un esprit outrancier, lucide et brillant;

monté sur son système, il va loin et ne se laisse pas désarçonner facilement, mais peut-être est-il en danger de crever son cheval sous lui. N'importe, il est fort intéressant à lire, et ses erreurs mêmes sont instructives. « A chaque époque historique nous trouvons que la classe en possession exclusive du pouvoir est celle qui prévaut économiquement, soit celle des propriétaires d'esclaves dans le monde gréco-romain, soit celle des seigneurs féodaux au moyen âge, ou celle des propriétaires bourgeois à l'époque contemporaine ; pendant que la classe travailleuse ou est brutalement exclue de toute participation au pouvoir politique comme dans l'antiquité, ou n'y participe que nominalement, comme on en voit un exemple dans la représentation de la bourgeoisie aux États généraux français, et dans les candidatures ouvrières d'aujourd'hui, lesquelles ne menacent guère, si ce n'est de très loin, la prépondérance politique de la classe capitaliste. » En deux mots, souveraineté dérive de propriété. « Toute révolution politique n'est que le contrecoup et le résultat d'une révolution économique » précédément opérée. Si quelques faits çà et là se refusent absolument à rentrer dans cette formule, qu'à cela ne tienne. Précisément parce que « les rapports politiques ne sont que l'involucre superficiel, le froc extérieur de la société, » il faut remarquer que « à la tête d'un homme de génie et à celle d'un crétin peut s'adapter un même chapeau », et, par suite, il ne faut pas s'étonner si « à des formes économiques très diverses peuvent répondre des rapports économiques semblables ». Du reste, le *pouvoir*, dans l'ensemble des faits, est lié au *revenu*. L'un et l'autre se subdivisent de la même manière. Le revenu est foncier ou mobilier, rente de la terre ou intérêt du capital; le pouvoir se partage pareillement entre les conservateurs et les libéraux, entre le sénat et la chambre des députés [1]. Le parti tory en tout pays n'est-il pas composé surtout de propriétaires terriens, et le parti whig, de capitalistes? La lutte de ces deux grandes fractions de la classe gouvernante, qui, sous des noms divers (les Guelfes et les Gibelins, les patriciens et les plébéiens, la noblesse et le Tiers-état, etc.), remplissent l'histoire de leur long procès pour le partage inégal de la souveraineté, exprime simplement la rivalité d'intérêts qui divise les deux grandes catégories de la richesse. C'est le duel incessant et fécond de la classe gouvernante contre elle-même, par bonheur pour la classe pauvre et sujette qui en profite pour grandir. Nous trouvons cette distinction au fond de tout. Elle

1. Tocqueville (*Démocratie en Amérique*) me paraît expliquer beaucoup mieux cette nécessité de deux chambres, l'une haute, l'autre basse, par le besoin d'avoir deux degrés de législation comme on a deux degrés de juridiction. Un sénat n'est qu'une cour d'appel législative. La dualité du sénat et de l'assemblée des députés a si peu sa raison d'être dans celle des propriétaires fonciers et des capitalistes qu'on trouve, dès l'origine, deux chambres instituées dans chacun des États américains devenus les États-Unis, c'est-à-dire dès l'époque où il n'y avait pas encore de capital formé. Ici, il est vrai, l'*imitation* de la mère-patrie anglaise est manifeste; mais l'*imitation* est un tout autre principe d'explication sociale que le point de vue économique.

nous explique la Ligue, elle nous explique le nihilisme contemporain Après l'abolition du servage en Russie, en effet, « la noblesse russe, attaquée dans l'intégrité de ses revenus par les classes commerçante et agricole, entreprit contre elles une formidable guerre, associant dans une alliance mystérieuse et terrible tous les déshérités, tous les adversaires de la bourgeoisie; et de cet hybride accouplement entre l'aristocratie et le prolétariat, sortit, horrible monstre, le nihilisme ». — Sur ces données, l'histoire tout entière est à refaire. Les trois formes historiques successives de la production des richesses, l'esclavage, le servage et le salariat, ont déterminé l'apparition de régimes politiques correspondants. Aux temps « d'économie à esclaves », on voit, il est vrai, tous les hommes libres, propriétaires ou non, riches ou non, participer au pouvoir. Mais pourquoi? Parce que, malgré cette participation, le revenu des propriétaires est assuré par l'assujettissement absolu de la classe productrice. Aussi la souveraineté, alors collectivement exercée du reste, semble-t-elle liée à la liberté, plutôt qu'à la propriété. A l'époque du servage, le serf, il est vrai, quoique jouissant d'une quasi-propriété sur le sol qu'il cultive moyennant le paiement du cens invariable, est exclu du pouvoir; mais il le fallait pour dédommager le vrai propriétaire, le seigneur, du préjudice que lui causait la renonciation aux accroissements de son revenu, possibles jadis, impossibles maintenant. La souveraineté de celui-ci, étroitement liée à sa propriété, s'exerçait individuellement sur ses manants. Enfin, quand le serf affranchi est devenu l'ouvrier salarié, et que le salaire variable substitué au cens fixe donne au capitaliste la certitude de toucher toujours le profit maximum de son capital, il est inutile à ce propriétaire d'un nouveau genre, non seulement d'avoir un droit de propriété brutale sur le travailleur comme au premier âge, mais même d'avoir sur lui un droit de souveraineté individuelle, comme à l'âge suivant. Il lui suffit de posséder une souveraineté collective, plus ou moins dissimulée qui va grandissant toujours jusqu'à l'absolutisme, en dépit des apparences contraires. En France, notamment, on nous apprend que le triomphe de cette ploutocratie bourgeoise est d'avoir fondé la république, « forme de gouvernement où la prépondérance politique de la propriété atteint son plus haut point de développement. » — Je suis forcé de passer sur des considérations historiques où éclate le talent de l'auteur, non moins que son intrépidité. Qu'allez-vous lui parler, par exemple, d'enthousiasme religieux à propos de la Réforme ou des croisades? Luther n'était que « le pontife de la bourgeoisie », il a légitimé l'oppression des serfs, il a été « le salut de la féodalité .» Quant à cette « folie religieuse » qu'on appelle les croisades, laissons de côté, s'il vous plait, Pierre l'Ermite et ses prédications. Au fond de cette « grande manie qui a affligé l'Europe si longtemps », qu'y a-t-il? « Une activité conquérante, rendue oisive en Europe, qui cherchait son aliment dans une série de guerres d'outre-mer, aboutissant à la fondation d'une colonie religieuse en Syrie, précisément comme aujourd'hui on voit l'activité accumula-

trice, sans emploi normal sur le continent, se lancer dans des entreprises coloniales ou des spéculations aventureuses. » Autrement dit, les croisades étaient l'expédition du Tonkin du moyen âge. Bien mieux, l'admiration qu'elles ont suscitée « forme un parfait pendant à l'enthousiasme que provoqua en Hollande, à une certaine époque, la spéculation sur les tulipes, ou en Angleterre, le projet d'épuisement de la mer Rouge, ou toute autre idée insensée, et à la Kermesse financière qui, de nos jours encore, enflamme pour les motifs les plus fous, les nations les plus sages ».

J'ai fait mon possible pour résumer, sans la mutiler, l'idée de M. Loria. Il faudrait un volume pour réfuter ses exagérations tout en lui faisant sa part de vérité. Je me bornerai à deux aperçus. — D'abord est-il vrai que propriété et souveraineté soient liées? Oui. Mais est-il vrai que souveraineté dérive de propriété? Non; ce serait plutôt l'inverse. En tout cas, faire fortune n'a jamais été qu'un des moyens d'arriver au pouvoir, non le seul ni le meilleur; et les ambitieux, au contraire, savent très bien que s'emparer du pouvoir, par coup d'état, banquets, discours, barricades, etc., est le plus sûr moyen de faire fortune. Sur ce point, la preuve est faite. Être pauvre et n'avoir rien à perdre est souvent et a souvent été dans le passé, depuis les *condottieri* jusqu'aux politiciens modernes, une excellente condition pour faire son chemin politique. Quand la richesse mène à la puissance, c'est que déjà l'extorsion violente ou l'habile acquisition de certains privilèges qui constituaient une réelle puissance avaient permis à la richesse de s'accumuler. Si le tiers-état est devenu en 1789 la classe dominante, ce n'est pas qu'il fût la classe la plus riche; la noblesse et le clergé réunis, et même pris à part, l'emportaient sur lui sous ce rapport, malgré leur annihilation politique; c'est cependant parce qu'il était parvenu à un certain degré d'aisance qui l'enfiévrait du désir de monter plus haut. Mais ce petit capital, comment avait-il pu le former? Grâce à l'insurrection des communes. Les grands moines du moyen âge, saint Bernard par exemple, le premier homme d'État de son temps peut-être, commençaient par faire vœu de pauvreté, et leur monastère même, au temps de son apogée politique, était pauvre. Les ordres mendiants ne se sont enrichis que par l'exercice du pouvoir. — Remontons, comme le veut la méthode historique, à l'origine des sociétés. L'idée de M. Loria revient à dire que les pouvoirs sur les personnes sont engendrés par les pouvoirs sur les biens, que les droits personnels sont la suite et la conséquence des droits réels. Le contraire est vrai : les premiers droits n'ont pu être que des droits personnels : la *patria potestas* a précédé nécessairement la propriété et l'a produite. Or, la *patria potestas* est certainement la source de toute autorité politique ou religieuse, et tous nos sacerdoces, comme toutes nos magistratures, n'en sont que des démembrements. L'homme primitif, chasseur ou pêcheur, « plus souvent chassé que chasseur », dit très bien Bourdeau, n'a point de domaine ni de capital, il n'a qu'une royauté théocratique qui lui assujettit ses

femmes, ses esclaves et ses enfants. Mais cela suffit pour qu'avec l'aide de ses sujets il *capitalise* (car le capital a précédé la propriété foncière) de vastes troupeaux, et plus tard défriche d'immenses terres. Il est donc bien vrai que le revenu vient du pouvoir et non le pouvoir du revenu. *A priori* du reste on peut l'affirmer : le pouvoir, c'est la règle des activités, des productions soit militaires, soit pacifiques ; le revenu, c'est la limite des jouissances, des consommations. Or, les consommations supposent des productions préalables. Donc, le revenu originairement a dû suivre et non précéder le pouvoir. Et il en a toujours été ainsi. Quand Louis XVI s'avise de se faire dire par Bossuet qu'il est propriétaire de tout son royaume, et qu'en fait il en attire à lui tous les revenus, c'est qu'il est déjà monarque absolu..

Mais allons au fond de l'idée de M. Loria : il n'a fait que donner une précision remarquable à cette vieille maxime, que « l'intérêt seul mène les hommes ». Son point de vue pèche par une grave et capitale omission : celle des croyances. Pour sentir la gravité de cette lacune, il serait bon de mettre M. Loria aux prises avec M. Fustel de Coulanges, ou, plus généralement, avec cette école d'historiens mythologues et logiciens, d'après lesquels l'entier enchaînement des faits de l'histoire se ramène à une succession d'idées, de propositions fondamentales et théoriques, qui sont venues l'une après l'autre s'asseoir sur le siège de l'esprit humain et guider de haut la conduite humaine. Ce sont elles, avant tout, qui mènent la vie. Aussi longtemps que dure la période aristocratique des sociétés, c'est la naissance seule qui donne l'aptitude à gouverner, et la moindre goutte de sang noble ou royal dans les veines vaut mieux pour l'ambitieux que tous les trésors. Pourquoi ? Parce qu'il est essentiel pour un prétendant d'être *jugé* légitime, et que l'idée de légitimité s'attache alors au sang. Combien de trônes se sont fondés solidement sur ce préjugé, indépendamment de tout désir des populations, et même en dépit de leur antipathie prononcée ! En tout temps, le candidat qui a le plus de chance est celui qui répond le mieux à la foi religieuse ou politique, non toujours à l'intérêt de ses électeurs. En effet, l'homme ne croit pas toujours ce qu'il aurait intérêt à croire, ce qu'il désirerait croire. Sa croyance et son désir font deux, et c'est fort heureux pour les gouvernés, M. Loria paraît persuadé que les gouvernants propriétaires n'ont qu'un but, à savoir, de conserver et d'accroître leurs richesses. S'il en était ainsi, s'il n'y avait, en politique, que des appétits économiques en jeu, on devrait s'attendre à voir, d'abord, les détenteurs du pouvoir prendre, s'ils sont intelligents, les mesures les plus propres à atteindre la fin indiquée, et en second lieu, ne reculer pour cela devant aucun excès d'arbitraire et de cruauté. Le passage de l'esclavage au servage, du servage au salariat, du salariat bientôt à je ne sais quoi, serait dès lors absolument inexplicable ; car, par ces transformations, comment le pouvoir a-t-il pu échapper aux mains intelligentes et opulentes qui le détenaient ? Mais des idées, sournoisement, se sont infiltrées sous

les crânes, elles ont pénétré dans le cerveau même des oppresseurs; et ainsi a été renouvelée la face de la terre. — Il y a de quoi être épouvanté parfois quand on songe à ce que Tocqueville appelle l'omnipotence des majorités dans les sociétés démocratiques. Qu'est-ce qui empêche, je vous prie, une majorité triomphante, ou, pour mieux dire, le parti, l'*école politique* qui sert de levain à cette pâte, de confisquer tous les droits et tous les biens de la minorité, de la réduire elle-même en domesticité ou en esclavage, de lui ôter le droit de vote, de la traiter en bête de somme ou en vache à lait? Direz-vous que c'est la constitution? Mais la constitution, il est loisible de la remanier quand on est au pouvoir; et c'est la magistrature au service du pouvoir qui déclare ce qui est constitutionnel ou inconstitutionnel. Laissons là cette digue de papier mâché, et cette autre de même force qu'on appelle la séparation des trois pouvoirs. Encore une fois, pour quelle cause les vaincus de nos batailles électorales et même de nos guerres extérieures ne sont-ils pas exploités par les vainqueurs de la même manière que l'étaient les vaincus des guerres extérieures et même des luttes civiles aux temps antiques? Est-ce parce que le cœur humain est devenu plus compatissant et plus généreux? Rien n'est moins prouvé. Est-ce parce que le désir de se faire servir passivement et gratis par autrui se serait, par hasard, amoindri? Nullement. Mais de nouveaux principes ont envahi les âmes; et, quoique la conduite ne s'y conforme pas toujours, qu'elle les viole même souvent, ils sont l'invisible frein, impossible à briser, que tout train de passions humaines en marche porte avec soi. Car une opinion et un caprice, un principe et un but, se forment indépendamment l'un de l'autre; et, une fois formés, ils se développent par deux courants indépendants, le principe par la voie logique, suivant l'axiome implicite : « Qui affirme les données affirme la conséquence », le but par la voie téléologique, utilitaire, économique si vous voulez, suivant la maxime : « Qui veut la fin veut les moyens. » De là, soit les grands mouvements religieux ou philosophiques, tels que la Réforme ou la Révolution française, que nulle considération utilitaire ne parviendra jamais à expliquer, soit les grandes transformations économiques, telles que la fameuse révolution sociale de demain. Par bonheur, ces deux évolutions sont autonomes; et, par bonheur, elles se touchent, se gênent, se croisent; tantôt l'une, tantôt l'autre prédominant dans la direction des affaires publiques, mais jamais l'une à l'exclusion complète de l'autre. Je dis qu'il faut s'en applaudir; car, d'une part, c'est l'obstacle enfin senti des nécessités ou des utilités pratiques qui arrête seul le fanatique dans le déroulement désastreux des articles de son credo; d'autre part, c'est la honte de se contredire trop ouvertement qui retient le politique le moins scrupuleux, sur le point d'employer certains moyens très utiles à ses desseins, mais condamnés par ses idées. Si ce n'est point cette honte, au moins est-ce la crainte d'être blâmé et répudié par son parti, qui rougirait à sa place de ce démenti impudent. Aussi les plus fiers despotes seraient, je crois,

non les fanatiques, mais les sceptiques, si la volonté de ceux-ci ne se ressentait de la mollesse de leur pensée et s'ils ne se montraient aussi inconséquents en général dans la poursuite de leur but que dans l'application de leurs principes.

Sous la réserve des observations précédentes, je crois devoir louer, en finissant, le travail de M. Loria, fruit d'une méditation érudite et savante, précisément parce que j'y vois briller surtout le côté dont je l'accuse d'avoir négligé l'étude dans la Vie des sociétés, je veux dire le côté logique. Assurément, les considérations d'ordre pratique ne l'arrêtent pas et c'est un mérite chez un théoricien.

G. Tarde.

CORRESPONDANCE

Réponse à la critique de M. Binet sur le livre de M. Bernheim :

DE LA SUGGESTION ET DE SES APPLICATIONS THÉRAPEUTIQUES

L'appréciation de M. Binet sur mon livre *De la suggestion et de ses applications thérapeutiques*[1] émane d'une plume irritée; les lecteurs de la *Revue* ont dû s'en apercevoir. *Ira male suadet.* Sa mauvaise humeur a écarté notre honorable contradicteur des voies de l'impartialité que le vrai philosophe ne devrait jamais abandonner.

M. Binet commence par me reprocher de m'être approprié les descriptions de M. Beaunis et de M. Liébeault, ou, du moins, de n'avoir pas rapporté à chaque auteur la paternité de ses œuvres. Mon livre ne serait qu'un anachronisme; ma part serait absolument nulle; je n'aurais fait qu'illustrer par des exemples nouveaux des faits connus.

Les lecteurs qui ont lu le livre de M. Liébeault publié en 1866, mes études sur la suggestion publiées dans la *Revue médicale de l'Est* en 1883 et réunies en volume en 1884, les études de M. Beaunis publiées dans la *Revue médicale de l'Est* et dans la *Revue philosophique* en 1885, réunies en volume en 1886, auront apprécié à sa juste valeur cette étrange insinuation. Ceux qui me feront l'honneur de lire mon nouveau livre me rendront cette justice que j'ai attribué à chacun ce qui lui revient avec une scrupuleuse conscience; j'ai écrit un livre honnête; je n'ai revendiqué aucun fait qui ne m'appartienne.

Suivant M. Binet, les suggestions à échéance éloignée et les changements de personnalité appartiennent à M. Richet, l'hémorrhagie suggérée à MM. Bourru et Burot, les suggestions criminelles et leurs applications possibles à la médecine légale à M. Féré, les mouvements par imitation à Heidenhain et Richer, etc. Je ne me suis pas attribué ces découvertes; mais je pourrais démontrer à M. Binet que les suggestions à longue échéance ont été signalées bien avant M. Richet par le général Noizet et par M. Liébeault, que les changements de personnalité ont été signalés par MM. Durand de Gros et Liébeault (il est vrai que M. Richet en a fait une étude plus complète); que l'hémorrhagie suggérée a été mentionnée bien avant MM. Bourru et Burot par de Puységur; que les suggestions criminelles et leurs applications possibles

1. Voir le numéro de novembre 1886.

à la médecine légale ont été indiquées bien avant M. Féré par MM. Liébeault et Prosper Despine, que les mouvements par imitation ont été réalisés par tous les magnétiseurs et répétés par Heidenhain d'après Hansen.

Je n'aime pas parler de moi. Mais puisque M. Binet me reproche de me parer des plumes du paon en rééditant ce qui a été dit, sans y avoir rien ajouté, je suis bien obligé de répondre et d'affirmer ce que j'ai fait.

1° J'ai fait connaître l'œuvre de M. Liébeault, et, ce faisant, je n'ai pas fait un anachronisme; car aucun des auteurs qui ont écrit avant moi sur l'hypnotisme ne connaissait les travaux de notre si modeste et si méritant confrère. Mon livre l'a révélé; je suis heureux d'avoir appelé l'attention sur son œuvre ;

2° J'ai signalé la méthode suggestive de M. Liébeault pour provoquer l'hypnose; j'ai réduit à sa plus simple expression cette méthode qui permet d'influencer la majorité des sujets.

3° Avec Braid, Liébeault et Richet, j'ai montré, contrairement à ce qu'avait paru affirmer l'école de la Salpêtrière, que l'hypnose n'est pas l'apanage des névropathes et des hystériques, mais qu'elle peut être réalisée sur un grand nombre d'hommes, adultes, enfants, vieillards, parfaitement sains de corps et d'esprit;

4° Comme M. Liébeault, j'ai établi, contrairement à ce qui était admis, que le sommeil hypnotique n'est pas une névrose voisine de l'hystérie, n'est pas un sommeil pathologique, mais un sommeil normal ne différant en rien du sommeil naturel;

5° J'ai confirmé l'existence des divers degrés de sommeil, ou, je dirai plutôt, d'influence hypnotique, tels qu'ils ont été établis par M. Liébeault, depuis l'engourdissement simple jusqu'à la modification profonde de l'état de conscience avec amnésie au réveil. Avant M. Liébeault on ne connaissait que ce dernier degré ou somnambulisme; on ne connaissait pas les différents degrés d'hypnose légère ;

6° Les divers types de somnambules dont j'ai tracé l'histoire, en établissant leurs caractères différents suivant les individualités diverses, constituent un appoint réel et nouveau, sur lequel je pourrais insister, à la symptomatologie du sommeil provoqué ;

7° Avec M. Liébeault, j'ai établi que la catalepsie des hypnotisés est purement suggestive. Le premier j'ai montré les différentes variétés de cette catalepsie, ses degrés progressifs s'accentuant avec l'intensité croissante de l'influence hypnotique, sa ressemblance avec la catalepsie spontanée et celle que manifestent certains états cérébraux, par exemple certains typhiques;

8° J'ai appelé l'attention sur les phénomènes de suggestion à l'état de veille, que personne ne connaissait, quand je les ai signalés au congrès de Rouen. Il est vrai, et je l'ai dit, qu'après les avoir découverts, je les ai trouvés signalés par Braid; M. Liébeault aussi avait cité des faits de ce genre. Mais j'ai montré la fréquence remarquable de ces phénomènes, la facilité avec laquelle ils se produisent chez beaucoup

de sujets, et j'ai démontré le premier la possibilité de faire chez quelques-uns, par simple affirmation, de l'analgésie avec anesthésie complète ;

9° J'ai étudié mieux qu'on ne l'avait fait avant moi les hallucinations post-hypnotiques et à longue échéance ; j'ai montré le premier, je crois, la possibilité de provoquer chez certains somnambules, par affirmation pendant le sommeil, jusqu'à trois scènes hallucinatoires complexes consécutives, après le réveil ;

10° J'ai signalé le premier le phénomène des hallucinations rétroactives (mot que j'ai créé, et qui, plus heureux que celui de hallucinations négatives, a trouvé grâce devant MM. Binet et Féré) ; j'ai insisté sur l'importance majeure de ce phénomène au point de vue médico-légal. M. Liégeois, professeur à la faculté de droit de Nancy, a de son côté et par ses expériences personnelles, par une heureuse coïncidence, constaté le même phénomène ;

11° J'ai établi que l'état de conscience existe à tous les degrés du sommeil provoqué, et j'ai découvert ce fait important : que, lorsqu'un somnambule a oublié au réveil tout ce qui s'est passé pendant son sommeil et que le souvenir incapable de se réveiller spontanément paraît éteint sans retour, on peut toujours (et cela chez tous les somnambules) réveiller tous ces souvenirs par simple affirmation, c'est-à-dire en affirmant au sujet qu'il va tout se rappeler ;

12° J'ai donné une interprétation théorique psycho-physiologique, nouvelle en bien des points, de l'hypnose et de ses principales manifestations ; j'ai émis le premier une interprétation rationnelle sur les phénomènes de suggestion à longue échéance ;

13° J'ai appliqué, après M. Liébeault, la suggestion à la thérapeutique ; j'ai exposé le mécanisme psychique par lequel le cerveau, incité par la suggestion, fait l'inhibition et la dynamogénie nécessaires à l'action thérapeutique ;

14° J'ai établi que la suggestion est la clef du braidisme, que la plupart des phénomènes décrits comme physiques sont d'ordre essentiellement psychique ;

15° J'ai démontré que la cécité suggérée (et je pourrais ajouter la surdité suggérée) est une simple illusion négative, c'est-à-dire une neutralisation de l'image par l'imagination. Ce symptôme n'est localisé ni dans la rétine, ni dans le centre sensoriel cortical, mais uniquement dans l'imagination du sujet ; j'ai démontré qu'il en était de même, au moins dans les cas que j'ai étudiés, dans l'amaurose hystérique.

Telles sont mes contributions principales à l'étude de l'hypnotisme. Aux lecteurs de juger si mon livre est un anachronisme.

J'arrive à la grande question qui nous divise. J'ai dit que nous n'avons jamais observé à Nancy les trois phases de l'état hypnotique, décrites par l'école de la Salpêtrière ; que ni l'ouverture des yeux, ni la friction du vertex, ni aucune manipulation n'ont modifié les phénomènes, là où la suggestion n'était pas en jeu. J'ai expérimenté sur des centaines

de sujets; M. Liébeault sur des milliers; je pourrais citer nombre de médecins qui ont confirmé par leur expérience personnelle ma manière de voir. J'ai dit que la suggestion me paraissait jouer un rôle dans la production de ces trois phases. On me dira que je ne suis pas tombé sur un sujet favorable. J'ai expérimenté, par exemple, sur mille sujets; je pourrais tomber sur un mille-unième qui présenterait les phénomènes constatés à la Salpêtrière. Sans doute, je ne puis démontrer que cela n'est pas; mais il m'était permis de dire ce que j'ai dit : « Si je me trompe, si ces phénomènes se rencontrent primitivement et en dehors de toute suggestion, il faut reconnaître que ce grand hypnotisme est un état rare. Binet et Féré disent que, depuis dix ans, il n'en a passé qu'une douzaine de cas à la Salpêtrière. Ces douze cas opposés aux milliers de cas dans lesquels ces phénomènes font défaut doivent-ils servir de base à la conception théorique de l'hypnose? »

Je n'ai pas réussi davantage à provoquer avec les aimants le transfert d'un côté à l'autre du corps des phénomènes divers provoqués dans l'hypnose, tels que paralysie, contracture, hallucinations; je n'ai réussi que par la suggestion avec ou sans aimant. Que l'aimant ait une action sur l'organisme, cela est possible. Ce que je nie, c'est l'action spéciale constatée par MM. Binet et Féré; je nie le transfert des attitudes et des hallucinations avec la douleur exactement localisée à la région du crâne sus-jacent au centre cortical (souvent hypothétique!) dévolu au phénomène transféré.

M. Binet, qui doit s'y connaître (je suppose qu'il a fait des études de médecine clinique et expérimentale, puisqu'enfin il nous juge), affirme que je n'ai pas la méthode, que je ne sais pas expérimenter. C'est dur! Il veut bien reconnaître, et cette fois je suis de son avis, que mon collègue Beaunis est un expérimentateur de race. Or M. Beaunis a bien voulu assister à mes expériences, les contrôler et les confirmer.

J'ai montré enfin que l'action du prisme sur les hallucinations était un simple effet de suggestion. Les images hallucinatoires sont modifiées par le prisme ou par la lorgnette, quand les sujets savent que la lorgnette doit agrandir ou rapprocher, que le prisme doit dédoubler, ou quand ils trouvent dans un objet réel, fût-ce une raie peu perceptible, un point de repère qui, subissant l'effet optique du prisme ou de la lorgnette, leur suggère le même effet pour l'image hallucinatoire. Ici je dois reconnaître que M. Binet avait signalé dans son article HALLUCINATION (*Revue philosophique*, 1881) l'existence de points de repère qui servent de substratum matériel à l'hallucination, et j'en donne volontiers acte à mon honorable contradicteur. Mais, s'il en est ainsi, ces expériences constituent-elles une méthode d'objectivation du phénomène, méthode que M. Binet me reproche d'avoir négligée? Le prisme ne dédouble pas l'image : les instruments d'optique n'ont aucune action sur elle. C'est l'imagination du sujet qui, éclairée par les points de repère matériels placés dans le champ de la lunette, lui suggère psychiquement le dédoublement ou l'agrandissement. Quand l'expérience est faite dans

l'obscurité et qu'on fait voir une image suggérée, successivement, à travers des lunettes qui la modifient d'une façon variable, la doublant, la quadruplant, la rapetissant, l'agrandissant, le sujet, désorienté ou plutôt non orienté en l'absence de points de repère, voit au hasard et suivant les caprices de son imagination, l'image doublée, quadruplée, rapetissée, agrandie; ses indications n'ont plus rien de conforme aux lois de l'optique; elles sont guidées par l'imagination, c'est-à-dire par l'auto-suggestion. Sont-ce là des caractères objectifs? L'hallucination n'a que des caractères subjectifs, objectivés par l'imagination.

Enfin, j'ai fait des expériences sur les mélanges de couleurs suggérées et j'ai conclu que, contrairement à l'assertion de nos contradicteurs, la teinte résultante, telle qu'elle serait produite par la fusion de deux couleurs complémentaires réelles, ne se produit pas pour les couleurs suggérées. Ici encore, M. Binet dit que je m'y suis mal pris. Prévoyant l'objection, j'ai demandé pour ces expériences le concours de mon collègue Charpentier, un des hommes les plus compétents qui existent pour les expériences d'optique physiologique.

Un mot encore sur deux assertions que M. Binet me prête gratuitement. Il me fait dire que mes dormeurs ne sont en rapport qu'avec l'opérateur, et ajoute qu'on pourrait m'objecter ironiquement que c'est par suggestion. Je n'ai pas dit que mes dormeurs ne sont en rapport qu'avec moi. Parmi eux, les uns ne répondent tout d'abord qu'à l'opérateur, les autres répondent d'emblée à tout le monde, et les premiers peuvent être mis très facilement en rapport avec tout le monde. Ce n'est en effet qu'une question de suggestion et l'ironie de mon contradicteur porte à faux!

Parlant de l'expérience de la photographie suggérée sur un carton blanc et que le malade retrouverait entre six ou dix cartons pareils, M. Binet me fait dire qu'après avoir essayé l'expérience quatre fois, sans réussir, je l'ai déclarée fausse. La mémoire de M. Binet le sert mal : je ne parle nulle part de cette expérience. Je ne doute pas d'ailleurs qu'elle ne puisse réussir, si le sujet trouve sur le carton en question un point de repère qui lui suggère la localisation spéciale de l'image. Encore et toujours la suggestion. Qu'y puis-je?

Je ne veux pas poursuivre cette discussion; car la lumière ne surgit pas de la discussion, mais de l'examen des faits. Aucune discussion ne peut faire qu'un fait faux soit vrai ou qu'un fait vrai soit faux.

J'ai taxé d'illusoires certaines expériences de MM. Binet et Féré; je le maintiens et je défie qui que ce soit de les reproduire dans des conditions telles que la suggestion ne puisse être en jeu.

J'ai rendu justice à tout le monde : à M. Richet qui, dès 1875, et sans connaître les recherches de M. Liébeault, a eu le mérite de rappeler l'attention du monde médical sur l'hypnose et qui a l'un des mieux étudié et mis en relief ses phénomènes psychiques, à M. Charcot qui, par sa grande autorité, a imprimé une impulsion puissante à ces recherches. Me sera-t-il permis d'ajouter que la question a pris un nouvel et plus fécond

essor depuis la publication de mon premier mémoire, bientôt suivi de ceux de M. Liégeois et de M. Beaunis? L'école de Nancy a placé cette étude sur sa véritable base, la suggestion. C'est d'elle qu'est sortie l'application la plus utile de l'hypnotisme, la thérapeutique suggestive dont M. Liébeault est l'initiateur et qui est en voie de se propager à travers le monde. Nous attendons avec confiance le verdict de l'avenir.

Dr Bernheim.

CORRESPONDANCE INÉDITE DE MAINE DE BIRAN.

Monsieur le Directeur,

Au moment de mettre sous presse un volume qui paraîtra sous ce titre : « *Correspondance et mémoires inédits de Maine de Biran* », permettez-moi de recourir à votre obligeance et à la publicité de la *Revue philosophique* pour prier tous les amis des sciences et de la philosophie qui posséderaient des lettes de Maine de Biran de vouloir bien me les communiquer.

Sa correspondance avec Cabanis, Ampère, Destutt de Tracy a duré fort longtemps et a toujours été très active. J'ai entre les mains des lettres nombreuses et intéressantes, mais je suis loin de les avoir toutes et il y a encore bien des lacunes et de très regrettables. Comment fixer, par exemple, les parts respectives d'Ampère et de Maine de Biran dans l'élaboration de leur système commun si l'on ne possède pas leur correspondance? Grâce à M. Barthélemy Saint-Hilaire, nous avons déjà les lettres d'Ampère : le public aura bientôt les réponses de Maine de Biran. Il importe que les pièces de ce grand procès figurent toutes dans la nouvelle publication : or beaucoup sont sans doute disséminées ou peut-être perdues.

Puissent ceux qui les ont entre les mains imiter la libérale et généreuse conduite de M. Ernest Naville qui fait un si aimable accueil aux amis de la philosophie et de Maine de Biran et les laisse puiser à pleines mains dans sa précieuse collection de manuscrits!

Agréez, monsieur le Directeur, avec mes remerciements l'assurance de mon respectueux dévouement.

A. Bertrand.
Professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Lyon.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Brain.

1886. July.

CAPPIE. *Quelques points de la physiologie de l'attention, de la croyance et de la volonté.* — Pour étudier les rapports de l'esprit avec le corps, l'auteur réclame les trois postulats suivants : 1° Toute manifestation de l'esprit est corrélative à un mode et à une sphère déterminés de l'activité cérébrale; 2° L'activité du cerveau est conditionnée par l'activité de la circulation, le sang étant pour la substance grise ce qu'est l'air pour le combustible enflammé; cependant on s'est peu occupé des lois qui règlent la distribution du sang; 3° La masse du sang dans la cavité crânienne ne peut ni augmenter ni diminuer directement ni même d'une manière appréciable dans de courtes périodes de temps. (Ce postulat est contestable.) Le crâne contient le cerveau, le sang et le liquide cérébro-spinal : aucun de ces éléments ne peut être altéré sans un changement inverse dans les autres. S'il y a dans le tissu nerveux une dégénérescence de nutrition, il y aura une extrême congestion, une effusion séreuse, ou les deux; mais, pour cela, il faut du temps. Lorsqu'on parle de la décharge d'un centre nerveux, cela implique qu'il y a une certaine quantité d'énergie dans ce centre; mais cette énergie dans un centre nerveux signifie énergie dans sa circulation et implique une pression extérieure, égale dans toutes les directions, ans quoi le cerveau ressemblerait à la corde lâche d'un instrument de musique, qui ne peut pas vibrer correctement. La masse du sang intracrânien doit donc rester la même, pendant un certain temps. De là deux corollaires : 1° Aucun changement ne peut avoir lieu dans la circulation d'une partie du cerveau, sans que quelque autre partie soit affectée inversement; 2° Aucun changement ne peut se produire dans la circulation, sans changement dans l'équilibre de la pression active qui a lieu dans le cerveau. Appliquons ces considérations aux rapports de l'esprit et du cerveau. Prenons l'attention : Quand elle se produit, la sphère de l'activité du cerveau est comparativement restreinte; de plus, la circulation encéphalique est concentrée dans la direction de l'activité, ce qui augmente l'activité mentale. Si les cellules d'un certain centre sont très explosives, elles attireront assez fortement le sang, pour empêcher, par anémie, l'action des autres parties du cerveau. Par exemple dans l'attaque épileptique, les centres moteurs accaparent tout le sang et n'en laissent pas assez pour que la conscience subsiste. Même remarque au sujet de l'hypnotisme et des croyances qui se produisent durant cet état. — L'auteur termine par quelques remarques analogues au sujet de la volonté.

S. Wilks. *Sur les chutes soudaines.* — Il s'agit de celles qui ont lieu sans perte de conscience et ne peuvent être confondues avec la syncope et l'épilepsie. On sait que le muscle dépend des centres nerveux pour sa nutrition et que par conséquent tout changement dans ces centres se manifestera par quelque altération correspondante des muscles. La position et l'attitude d'un animal (peur, colère) indiquent le travail de son cerveau. Cela se voit encore dans la « lecture des pensées », dans les recherches de Galton sur l'attitude d'un auditoire pendant un discours ou un sermon. Quand l'activité des centres supérieurs se relâche (sommeil), les muscles se relâchent aussi. Dans les cas de chutes soudaines, il doit donc y avoir un relâchement momentané de cette espèce. L'arrêt de la circulation dans le cerveau entraîne l'inconscience et une chute. Il peut aussi se produire un arrêt dans quelque partie du cerveau produisant la paralysie de certains muscles, sans perte de conscience (hystériques). — Expérience de A. Cooper montrant l'influence de la circulation sur la conscience.

Archives de Neurologie.

(Mai-Juillet 1886.)

Jendrassik. *De l'hypnotisme.* — Deux articles consacrés uniquement à l'étude physiologique de cet état. Il faut remarquer d'abord que chaque auteur (Heidenhain, Charcot, Bernheim, etc.) trouve chez les hypnotisés les symptômes qui conviennent le mieux à ses études spéciales, à sa manière de penser. Les hypothèses sur le mécanisme de l'état hypnotique abondent : Preyer (actions chimiques), Rumpf (état des vaso-moteurs), Rieger (folie produite par l'expérience), etc. L'auteur s'arrête longuement sur l'hypothèse la plus généralement admise : l'inhibition. Bubnoff et Heidenhain notamment admettent un arrêt d'action des cellules de la substance corticale, arrêt produit par les passes. Il y aurait un abaissement anormal des inhibitions physiologiques qui d'ordinaire accompagnent et restreignent les excitations centrales. Dans les cellules ganglionnaires, il y a toujours un certain mouvement moléculaire : s'il augmente, l'irritabilité de même ; s'il diminue, l'inhibition apparaît. Cette diminution serait causée par une vibration moléculaire d'une direction contraire à celle du mouvement. L'auteur rejette l'hypothèse de centres spéciaux d'inhibition et discute les expériences des auteurs précités.

On admet généralement que pendant le sommeil hypnotique, la fonction de l'écorce du cerveau est complètement abolie, au moins pendant la période de léthargie, et l'on a comparé l'hypnotisé à une grenouille décapitée. L'auteur rejette cette doctrine. Il distingue entre les réflexes du premier ordre (spinaux) et ceux du deuxième ordre (corticaux). Pour ceux du premier ordre, plus la voie du réflexe cérébral est interrompue, plus le réflexe spinal devient fort et étendu. Le réflexe du deuxième ordre aura d'autant plus d'intensité qu'il aura plus d'extension. D'après l'auteur, ce n'est pas par une irritation continue, mais par une concentration de l'attention qu'on obtient l'hypnotisme ; tout comme quand on

essaie de s'endormir du sommeil naturel en comptant. Beard et Möbius ont comparé la veille à un candélabre dont tous les becs sont allumés; s'ils sont éteints, c'est le sommeil; si un seul bec brûle donnant une plus forte flamme, c'est l'hypnose. L'auteur modifie ainsi cette comparaison. Dans la veille, il y a des flammes vives (pensées ou actes actuels), d'autres, plus nombreuses, peu vives (états inconscients), d'autres, plus nombreuses encore, à peine sensibles (images hors de la conscience et prêtes à y rentrer). L'attention, allumant fortement un bec, diminue les flammes des autres; mais, à l'état normal, il y a une série d'images (association) qui permettent une comparaison et un jugement. Pendant l'hypnose, l'association a toujours lieu dans des limites très étroites; aussi la comparaison et le jugement manquent. « La cause des phénomènes hypnotiques est dans la perte ou la diminution de l'association.

MABILLE. *Note sur les hémorrhagies cutanées par auto-suggestion.* — Elles se produisent chez un sujet hystéro-épileptique pendant ses crises.

Annales médico-psychologiques.

(Juillet-Septembre 1886.)

BAILLARGER. *Physiologie des hallucinations : les deux théories.* L'une est la théorie psychique; l'autre la théorie psycho-sensorielle. L'auteur trouve que le plus grand nombre des faits est en faveur de la seconde.

DUFOUR. *Contribution à l'étude de l'hypnotisme :* contient entre autres recherches des expériences sur l'action des médicaments à distance. — Effets de la valériane : le sujet se met à quatre pattes et prend les allures et les mœurs d'un chat, fait le gros dos, joue avec un bouchon, etc. — Effets des feuilles de laurier-cerise : produit un sentiment religieux exagéré, chez le sujet qui est athée à l'état normal.

La Critique philosophique.

(Juin-Octobre 1886.)

BLUM. Contribution à la théorie de la vision. — RENOUVIER. Le christianisme et la doctrine de l'évolution. — PILLON. Les conférences de Robert Flint sur le théisme. — DAURIAC. Perception et déduction. — PILLON. — A propos de la théorie spencérienne de l'innéité mentale. — RENOUVIER. Le christianisme nihiliste. — DAURIAC. Parole et musique. — L'âme du nouveau-né — RENOUVIER. Les problèmes de l'esthétique contemporaine. — RENOUVIER. Examen des *Premiers principes* de Herbert Spencer. — PILLON. La psychologie animale d'après un disciple de Darwin. — BLUM. Hypnotisme et pédagogie.

Archives slaves de Biologie.

(Tome II, fascicule 2.)

BECHTERIEFF. *De l'excitabilité des centres moteurs de l'écorce cérébrale.* — L'auteur a repris les expériences de Soltmann et de Tarcha-

noff sur les chiens nouveau-nés : il a constaté que le développement des centres corticaux est loin de s'opérer d'une manière uniforme suivant les individus.

Danilewsky. *Substitution physiologique réciproque de l'activité cérébrale et des impulsions extérieures.* — Il conclut de ses expériences « que l'influence stimulante que les hémisphères exercent sur les centres des lobes optiques, du bulbe et de la moelle est (après l'ablation du cerveau) remplacée par un accroissement d'excitabilité de ces organes sous l'influence dépressive (d'arrêt) du cerveau qui, en son absence, peut être remplacée par des excitations sensorielles venues de l'extérieur.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Binet et Féré. *Le Magnétisme animal*, in-8°. Paris, Alcan.

Herbert Spencer. *Principes de Sociologie*, t. IV, in-8°, Paris, Alcan.

Preyer. *L'Ame de l'enfant*, trad. par A. de Varigny, in-8°. Paris, Alcan.

Dr. G. Le Bon. *Les Civilisations de l'Inde*, in-4°. Paris, Didot.

Van der Haeghen. *Geunlincx : étude sur sa philosophie, sa vie et ses ouvrages*, in-8°. Gand, Hoste.

Courdaveaux. *St Paul d'après la libre critique en France*, in-18. Paris. Fischbacher.

Sinnett. *Le Monde occulte : hypnotisme transcendant*, trad. de l'anglais, in-18. Paris, Carré.

Caithness (Lady). *La Théosophie chrétienne*, in-8°. Paris, Carré.

Forel (Auguste). *Expériences et remarques critiques sur les sensations des insectes* (1re Partie), in-8°. Genève, Georg.

Ochorowicz. *La Suggestion mentale*, in-18. Paris, Doin.

B. Malon. *La Morale sociale*, in-8°. Paris (Bureau de la Rev. socialiste).

Dichard. *De la Mémoire dans ses rapports avec le sommeil hypnotique*, in-8°. Paris, Doin.

M. Reymond. *Esquisse d'une esthétique*, in-8°. Fischbacher.

(Anonyme) *Réfutation de « la Guerre et la paix » de Proudhon*, in-12. Paris, Chaix.

Compayré. *Notions élémentaires de psychologie*, in-18. Paris, Delaplane.

Shadworth Hodgson. *The Reorganisation of Philosophy*, in-8°. London, Willams and Norgate.

Proudfoot Begg. *The developpement of Taste and other Studies in Æsthetics*, in-8°. Glascow, Maclehose.

P. d'Ercole. *Notizia degli scritti del pensiero filosofico di Ceretti*, in-4°, Torino.

Gemellaro Russo. *Sulla legge economica del salario e del profitto*. in-12. Catania, Cocco.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

SUR LA PAROLE INTÉRIEURE[1]

Je crois inutile de rappeler les récents travaux qui ont été publiés sur la parole intérieure, et je n'ai pas l'intention de prendre part aux débats qui se poursuivent encore sur cette question. Mais je voudrais attirer l'attention sur un point, capital à mes yeux, de la théorie de M. Stricker; je voudrais montrer quelles conséquences on peut en déduire pour ce qui concerne le mécanisme de l'intelligence.

Tout acte de l'intelligence consciente serait, d'après M. Stricker, accompagné d'une parole intérieure; et cela serait vrai aussi bien lorsque l'intelligence est passive, lorsque nous lisons ou lorsque nous écoutons, que lorsqu'au contraire l'intelligence est active, c'est-à-dire quand nous parlons, quand nous écrivons, ou lorsqu'enfin nous pensons discursivement.

C'est ce point que je considérerai comme démontré, sans distinguer d'ailleurs les cas où cette parole intérieure se réduit à de simples mouvements musculaires (images motrices) ou ceux où elle se trouve unie à des images auditives et visuelles. A cet égard, les différents tempéraments présentent sans doute des différences notables; je me contenterai de dire que, pour ce qui me concerne, les images visuelles sont négligeables; les images motrices m'apparaissent au contraire très nettement dans diverses circonstances, mais elles sont aussi très souvent accompagnées d'images auditives, produites par une véritable articulation à voix basse.

Il est inutile d'ajouter que la parole intérieure échappe, la plupart du temps, à la conscience; mais, comme on peut en constater l'existence toutes les fois que l'on s'observe soi-même au moment d'un acte intellectuel, on ne doit pas douter qu'elle n'existe également, alors même que l'on ne s'observe pas.

Elle accompagne, ai-je dit, tout acte de l'intelligence consciente; j'aurais dû dire : *elle précède*, si elle est, en effet, une condition essentielle du fait intellectuel. Mais si elle le précède, elle peut en être détachée, c'est-à-dire qu'il sera possible que, dans certains cas, elle existe

1. Séance du 25 octobre : Présidence de M. Ribot, vice-président.

sans amener précisément l'intelligence des mots qu'elle prononce. C'est là la remarque principale que je me propose de développer.

Pour vérifier cette assertion, il faut analyser ce qui se passe dans les différents cas où l'intelligence est active; ceux où elle reste passive ne pourraient évidemment rien nous apprendre.

Prenons d'abord la parole à haute voix; il est certainement difficile de la distinguer de la parole intérieure. Cette distinction ne peut se faire que lorsque nous parlons très lentement, en pesant chaque mot, comme on dit; alors, avant de prononcer ce mot, nous pouvons en percevoir l'image, au moins la motrice; l'intelligence l'accepte et adhère alors à l'émission de la voix suivant l'articulation proposée par la parole intérieure.

Si, au contraire, nous parlons rapidement, d'abondance, il n'y a en fait aucune distinction entre la parole intérieure et l'extérieure; la bride est lâchée à l'agent inconscient, et son discours, muet d'ordinaire, acquiert assez d'intensité pour être entendu par autrui. L'intelligence consciente n'a même plus besoin de le stimuler; elle n'agit que comme régulateur; nous nous écoutons parler, et nous sommes contents ou mécontents de ce que nous disons; dans le second cas seulement, l'intelligence intervient pour provoquer des corrections ou imprimer d'autres tours. Mais autrement, la volonté ne joue guère de rôle que pour régler l'intensité de la voix.

Que la parole précède réellement l'intelligence consciente, on peut le reconnaître dans deux cas. Il nous arrive à tous de répondre machinalement une formule habituelle à telle question banale, comme « Très bien » à « Comment vous portez-vous? » alors que si nous avions tant soit peu réfléchi, nous aurions répondu tout le contraire. Nous sommes alors aussi surpris de notre réponse que si elle était faite par un étranger. Nous n'en avons conscience qu'un laps de temps très appréciable après le moment où nous l'avons articulée.

Le second cas est celui où, au milieu d'un discours prononcé d'abondance, notre attention se trouve brusquement distraite par quelque circonstance extérieure; il arrive, en effet, souvent alors que nous continuons à prononcer quelques mots faisant aux précédents une suite plus ou moins heureuse, mais dont nous n'avons pas conscience, à ce point que si, la distraction passée, nous voulons reprendre le fil interrompu, nous sommes parfois obligés de redemander ce que nous venons de dire. Voilà une circonstance où la parole apparaît nettement comme précédant l'intelligence et comme en étant même absolument détachée.

Si nous analysons maintenant ce qui se passe quand nous écrivons, nous pouvons faire des remarques analogues; ici il est d'ailleurs plus facile de s'observer; la plume ne peut, en effet, aller aussi vite que la parole intérieure, dès que l'on est un peu échauffé par la composition, et la réflexion de l'intelligence peut percevoir très nettement cette parole précédant les mouvements de la main. Pour peu que l'on s'observe sérieusement, on reconnaîtra à quel point le moi intelligent joue alors

un rôle effacé daus la rédaction. Qui ne s'est pas étonné soi-même de telle phrase heureusement trouvée qu'on a écrite spontanément, je devrais dire inconsciemment, sous la dictée de la parole intérieure?

Il me paraît néanmoins plus difficile de signaler ici des faits indiquant d'une façon précise, dans le cas où l'on écrit, l'existence de la parole intérieure comme détachée de l'intelligence. Celle-ci, en effet, agit assez rapidement pour précéder l'écriture, sauf peut-être dans certaines circonstances singulières qui ne permettent pas, il me semble du moins, une interprétation décisive.

Avant de passer au cas de la pensée discursive, qu'il me soit permis de faire une digression sur les conclusions que l'on peut déjà tirer des emarques précédentes.

Quel que soit le mécanisme qui produise la parole intérieure, il est certainement inconscient, et il n'est pas mis en jeu, mais seulement régularisé, par l'intelligence réfléchie. Il a cependant l'importance prédominante, soit dans l'élocution des orateurs, soit dans le style des écrivains. Or, comment arrive-t-on à le développer et à le perfectionner? Évidemment c'est par les exercices et les habitudes qui constituent l'éducation, dont on aperçoit par là le rôle véritable, trop souvent méconnu. Ce qui distingue la bonne éducation, ce n'est nullement un amas de connaissances plus ou moins bien digérées, ce sont les bonnes habitudes données à la parole intérieure, et, dès lors, la faculté d'exposer clairement sa pensée en termes corrects et choisis, soit que l'on parle, soit que l'on écrive. C'est à obtenir ce résultat qu'on doit, avant tout, viser dans l'éducation; il faut apprendre à manier convenablement l'instrument de travail, le merveilleux outil qui est en chacun de nous; les études spéciales ne doivent venir qu'après; autrement elles seraient inutiles.

Je reviens maintenant à l'exercice de la pensée discursive. Pour abréger, je n'en dirai que quelques mots. Il est inutile de rappeler que, si elle est toujours accompagnée de la parole intérieure, celle-ci, tantôt réduite au minimum des images motrices, tantôt articulée à voix basse, acquiert parfois une intensité suffisante pour être perçue par autrui. Je voudrais seulement insister sur les circonstances où cette parole intérieure n'est pas suivie de l'acte intellectuel.

Je prendrai un exemple que j'ai souvent observé sur moi-même. J'ai l'habitude, quand il m'est difficile de m'endormir, de réciter mentalement des vers que je sais par cœur; moyen qui, entre parenthèses, me réussit parfaitement.

Or, pendant cette récitation mentale, le sommeil intervenant peu à peu, l'intelligence ne suit plus, mais la récitation continue toujours, jusqu'à ce qu'un mot ou vers oublié la suspende et que, de cette suspension, résulte un réveil partiel. Je m'aperçois alors qu'un ou deux vers, parfois toute une strophe, ont été récités sans que j'en aie eu conscience, et je les reprends une seconde fois pour franchir l'écueil qui m'a arrêté.

Insisterai-je maintenant sur ce qu'on appelle l'obsession, quand telle phrase, toujours la même, de la parole intérieure, vient, sans notre aveu et même contre notre volonté, troubler le cours de la pensée discursive? Mais il est aisé de multiplier des remarques de ce genre, et chacun peut facilement en faire.

En voici toutefois une sur laquelle j'insisterai. Je suis un de ceux qui ont l'habitude de suivre une pensée en marchant, et à qui, par suite, il arrive, de temps en temps, de prononcer tout haut des mots dans la rue. Or, j'ai observé que cela m'arrive surtout lorsqu'une distraction se présente, que ma réflexion se détourne; l'inhibition produite ainsi par des circonstances extérieures sur le développement de la pensée semble correspondre à une exaltation de la parole intérieure, comme si celle-ci voulait rappeler l'attention qui s'écarte. Quel est le véritable mécanisme de cet effet, je ne puis d'ailleurs le soupçonner, mais j'en ai bien constaté les résultats. Les mots que je prononce alors, soit toujours à voix basse, mais plus fort que les précédents, soit véritablement à haute voix, m'échappent d'ailleurs inconsciemment, en ce sens qu'ils ne correspondent plus exactement au fil de mes idées; ce n'est certainement pas ceux-là qui auraient été prononcés mentalement, si mon intelligence avait continué à veiller; la bête a fait un écart, s'est engagée sur une autre voie. Il arrive même, si la distraction est assez forte, que j'ignore réellement quels mots j'ai articulés; je n'en ai conscience que comme son, non plus comme signification.

Je crois que chacun peut faire sur lui-même des observations analogues, et je serais heureux si les quelques remarques que j'ai présentées provoquaient des études plus précises et plus décisives.

Il me semble, en tout cas, possible d'en tirer quelques conclusions relatives aux conditions dans lesquelles devraient être poursuivies les expériences sur la suggestion à distance.

La suggestion mentale sur le sujet présent ne réussit guère qu'avec des sujets particuliers et surtout lorsqu'ils ont été dressés à cet effet. L'explication la plus naturelle qu'on en puisse donner est que le sujet hypnotisé perçoit la parole intérieure de l'expérimentateur, alors que celui-là même peut ne pas la percevoir. Il serait évidemment important d'instituer des expériences suivies pour déterminer si cette explication est plausible ou non.

Je remarque seulement qu'elle ne présente aucune impossibilité; d'une part, l'hyperesthésie du sens de l'ouïe chez les hypnotisés est bien constatée; on comprend, d'ailleurs, que cette curieuse faculté peut s'exagérer, chez les individus suffisamment doués à cet égard, par une éducation appropriée. Enfin, il est bien certain que, plus la pensée est fortement tendue, moins on est capable de réflexion attentive et d'observation introspective, moins on peut discerner sa propre parole intérieure, quoique l'intensité de celle-ci puisse devenir très notable.

Un procédé simple d'expérimentation qui pourrait être suivi, consisterait à boucher les oreilles des sujets avec du coton, par exemple. On

reconnaîtrait ainsi si la faculté de recevoir la suggestion mentale n'est pas diminuée.

Tant que cette question n'aura pas été tranchée, on ne peut évidemment faire que des conjectures sur la suggestion à distance, mais il reste toujours permis de croire que la parole intérieure y joue un rôle considérable.

Avant de réveiller le sujet hypnotisé et de le quitter, je me pose mentalement et consciemment la question : L'endormirai-je demain à distance? Je me réponds par exemple : Oui? La parole intérieure, par suite du mécanisme de l'association d'idées, pose immédiatement la question : à quelle heure? La réponse à cette question, je ne veux pas la faire, je veux me laisser complètement libre, je détourne mon attention. Mais la parole intérieure n'en fera pas moins cette réponse, et d'après la loi que j'ai indiquée, elle la fera d'autant plus haut, quoique inconsciemment pour moi, que je ne veux pas l'entendre, que mon attention est plus détournée, que l'inhibition intellectuelle est plus forte. La parole intérieure répondra donc, par exemple : quatre heures.

Supposons maintenant que le sujet ait entendu ce dialogue muet, il s'endormira le lendemain à quatre heures, par suggestion mentale simple. Et moi, de mon côté, j'aurai inconsciemment subi la suggestion de ma parole intérieure, et quand je verrai quatre heures à l'horloge, je choisirai naturellement ce moment comme celui de mon expérience. Dès lors, je la compterai comme réussie et cela de la meilleure foi du monde.

La conclusion à tirer de cette explication conjecturale est évidemment que, pour prouver que la suggestion à distance constitue un phénomène irréductible aux autres connus, il faudrait que le choix des heures d'expériences fût toujours laissé à une personne qui s'abstienne rigoureusement de tout rapport avec le sujet. Ou bien, il faudrait dresser le sujet à se réveiller par suggestion mentale, d'abord en présence, ensuite à distance.

L'expérimentateur pourrait alors étudier par lui-même combien de temps dure son pouvoir, prétendu ou vrai, alors qu'il s'abstient de revenir en présence du sujet.

Tant que l'une ou l'autre de ces conditions ne seront pas remplies, les expériences sur la suggestion mentale à distance ne me paraissent guère pouvoir faire progresser la question. J'ajouterai qu'avant de déclarer le phénomène irréductible, il faudra, même avec ces conditions, avoir un nombre de faits décisifs suffisant pour écarter l'éventualité du hasard, que l'on est, en général, trop porté à négliger.

PAUL TANNERY.

DE LA COMPOSITION TYPOGRAPHIQUE ET DU STYLE DE QUELQUES LIVRES IMPRIMÉS

PAR M. CHARLES RICHET.

On a parlé souvent de l'écriture des névropathes, écriture qui, au point de vue graphologique, est tout à fait caractéristique. Mots

---

✠ ✶

LES CIMETIÈRES

A tous... la fosse, à Perpétuité !

Elle doit être donnée gratis... à l'Indigent !

UNE FOSSE POUR CHAQUE CERCUEIL !

COMME UN LIT, A L'HOPITAL, POUR CHAQUE MALADE

Supprimez les Fosses temporaires ! ! !
Supprimez la Fosse commune...

LE CHARNIER HIDEUX... DE LA BARBARIE !!!

SOCIÉTÉS COOPÉRATIVES...

POUR PAYER DES FOSSES... A PERPÉTUITÉ !

Elles sont la condamnation des fosses temporaires !

Réforme radicale ! — Cession gratuite, à l'Indigent et à Perpétuité !

PROPAGANDES 1872 — 1873 — 1874

PAR

JACQUES FERNAND

31

---

soulignés en grand nombre; plusieurs points après chaque mot; grandes capitales fréquentes; dimensions considérables de certaines lettres, etc... tous détails intéressants, mais sur lesquels je n'insiste pas ici.

Il est assez curieux de noter que, dans certains cas, quand ces névropathes ont envie de faire imprimer leurs élucubrations, ce qui est fréquent, on peut retrouver les mêmes caractères graphiques psychologiques dans le livre qu'ils font imprimer que dans l'écriture.

Rarement toutefois ces névropathes ont cette bonne fortune de pouvoir trouver des imprimeurs qui cèdent sans résistance à leurs fantaisies typographiques ; mais, quand cela se rencontre, la typographie est tout à fait spéciale. En voici un exemple puisé dans un livre dû

---

*

§ Ier

A DIEU !

HOMMAGE DE CE LIVRE !

« Et pax hominibus bonæ voluntatis ! »

HOSANNA !

GLOIRE A DIEU !

GLORIA IN EXCELSIS !

Gloire au plus haut des Cieux !

NOEL ! NOEL !

La Bonne Nouvelle !

JACQUES FERNAND.

« GLORIA, IN EXCELSIS, DEO !
« ET PAX HOMINIBUS BONÆ VOLUNTATIS ! »

à M. J... F..., qui a fait composer son ouvrage par un typographe de ses amis [1]. Aussi M. F...., ayant trouvé un compositeur qu'il gui-

1. A la page 378, il imprime cette lettre :

« A M. Charles V...., éditeur de mes œuvres.

« Mon cher Collaborateur, Votre fils Ernest débute dans la typographie et ce « volume marquera ses premiers succès comme compositeur. »

dait, a-t-il pu faire imprimer son ouvrage tout à fait selon ses goûts. J'en donne ici deux spécimens où l'on trouvera des signes caractéristiques qui permettront de juger, même de loin, de son état névropathique suraigu.

Eugène Heim, Architecte,

pris, depuis 2 ans, en un hideux état de communication électro-magnétique **par l'électro-magnétiseur des docteurs**.....

1° La Communication est d'une portée telle, que **J'AI ÉTÉ A L'ISTHME DE SUEZ SANS POUVOIR LA ROMPRE.**

2° Tellement constante qu'**EN 2 ANS JE N'AI PAS EU UNE HEURE, SANS SENTIR L'IMMONDE CONTACT,** à distance, indiquant que le lien n'est pas rompu.

J'ai des certificats de médecins.
De nombreux témoins.

5, Rue de Mabillon.

On remarquera que, dans une de ces pages, en 17 lignes il y a 12 caractères différents : dans l'autre page, en 12 lignes il y a 11 caractères différents. Les points successifs, les points d'exclamation abondent; comme si, après chaque mot, les idées débordaient la pensée de l'auteur et ne pouvaient être exprimées que par des exclamations ou des suspensions. C'est là de la graphologie imprimée, qui, dans ces circonstances spéciales, est tout aussi éloquente que la graphologie manuscrite. Bien entendu, je ne parle pas du style qui dénote une exaltation presque délirante.

Je donnerai encore un autre spécimen. Il s'agit du cas bien connu de

M. Eugène Heim, qui a envoyé à diverses personnes des notices imprimées sur la soi-disant persécution dont il était victime. On sait que, par un scrupule, peut-être exagéré, des poursuites ont été autorisées contre les médecins qu'il citait en justice. Naturellement ils ont été acquittés, mais peut-être était-il inutile de commencer l'affaire; car la seule inspection des papiers adressés par M. Heim à différentes personnes, suffisait pour faire juger de son état mental. Voici, en effet, la notice qui accompagnait l'*enveloppe* où étaient enfermées ces plaintes. — Qu'on le remarque bien, cette notice était sur l'enveloppe. — Le style n'est pas la seule caractéristique : les points suspensifs nombreux, les caractères typographiques différents, les alinéas répétés, comme aussi le fait de mettre sur une enveloppe ce qui est le sujet de la lettre, voilà une série d'indices tout à fait significatifs.

Je passe à un sujet différent :

Ainsi que M. Taine l'a fait remarquer à une de nos précédentes séances, le style d'une certaine école poétique contemporaine est tel qu'il est impossible de comprendre un seul mot de ce qu'ils écrivent; et l'obscurité est si profonde, si radicalement profonde, qu'on peut dans leurs poésies, lire également par le commencement ou par la fin sans qu'il soit possible de dire où est le commencement et où est la fin.

Si les hommes honorables qui se livrent à ce jeu d'esprit sont sincères, cela dénote un état psychologique assurément curieux et difficile à définir. En pareille matière d'ailleurs, les exemples valent mieux que les discussions, et il nous suffira de faire une citation.

Nous allons donner un fragment d'une de ces poésies bizarres. Nous la donnerons, d'une part, telle que l'auteur l'a écrite, d'autre part en commençant par la fin, le premier vers étant le dernier, et ainsi de suite. Nous croyons qu'il sera impossible à tout lecteur, non seulement de la comprendre, mais encore de juger quel est, des deux exemples cités, l'exemple conforme à la poésie véritable, telle que l'auteur l'a écrite (je laisse au lecteur le soin de décider.)

A

Voyez !... un seul point d'or dans la vieille ténèbre...
Vers ce calvaire culminant, là bas, là bas,
Voilà que je m'en vais dans d'incessants combats
Indifférent au deuil de la joie offensée,
Dans l'orgueil et l'exil de ma pure pensée.
Et qu'il faut traverser la vie et ses douceurs
Voilà que je m'en vais dans l'hymne des trois sœurs,
Car voilà, cœur élu pour d'austères folies,
D'universels adieux aux choses accomplies !

Maintenant les chemins sont laissés à jamais.
Mes adieux à ce qui m'aimait et que j'aimais !
Mes adieux aux adieux en pleurs au pas des portes !
Maintenant les clartés de la terre sont mortes.

Éprises d'un désir mutuel
Des espérances aux nostalgies
En dépit de l'ancien rituel,
Et tracer des routes élargies,
Confondre à l'idéal le réel
Enchantement, étant la vengeance,
Où je dois rompre l'habituel
De l'arcane et de l'intelligence,
Jusqu'au jour du suprême duel [1].

B

Jusqu'au jour du suprême duel
De l'arcane et de l'intelligence,
Où je dois rompre l'habituel
Enchantement, étant la vengeance,
Confondre à l'idéal le réel
Et tracer des routes élargies,
En dépit de l'ancien rituel,
Des espérances aux nostalgies
Éprises d'un désir mutuel.

Maintenant les clartés de la terre sont mortes.
Mes adieux aux adieux en pleurs au pas des portes !
Mes adieux à ce qui m'aimait et que j'aimais !
Maintenant les chemins sont laissés à jamais.

D'universels adieux aux choses accomplies !
Car voilà, cœur élu pour d'austères folies,
Voilà que je m'en vais dans l'hymne des trois sœurs,
Et qu'il faut traverser la vie et ses douceurs
Dans l'orgueil et l'exil de ma pure pensée.
Indifférent au deuil de la joie offensée,
Voilà que je m'en vais dans d'incessants combats
Vers ce calvaire culminant, là bas, là bas,
Voyez !... un seul point d'or dans la vieille ténèbre...

On pourrait prolonger la citation; car la pièce tout entière, qui n'a pas moins de quatre pages, est aussi compréhensible que ce seul fragment. Ce qu'il y a de grave, c'est que non pas un seul auteur, mais au moins une vingtaine d'auteurs, dans divers recueils, se livrent à cette orgie d'obscurité et d'absurdité : sont-ils sincères, ou s'amusent-ils à nos dépens ? A vrai dire nous croyons moins à une aberration mentale qu'à une sorte de mystification.

1. Nous avons conservé la ponctuation sans y rien changer, sauf pour le point final.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imprimerie P. Brodard et Gallois

DE LA PRÉTENDUE VEILLE SOMNAMBULIQUE

I

L'hypnotisme est fécond en surprises, c'est incontestable. Pourtant gardons-nous avec soin d'y voir un tissu de mystères, et de faire de l'hypnotisé un être qui aurait, en quelque sorte, dépouillé la nature humaine.

Restreindre le nombre de ces mystères en faisant rentrer certains phénomènes de somnambulisme dans quelque ordre de faits déjà analysés, ou du moins en les y rattachant par des liens étroits, tel est le but de cette nouvelle étude.

Tel était aussi celui des deux études précédentes, sur la *mémoire* des hypnotisés, et sur leur *éducation* par l'exemple. Qu'il me soit permis d'en résumer le sujet et d'en faire ressortir en peu de mots l'esprit qui les a inspirées l'une et l'autre.

Parlons d'abord de la première. On signalait comme une particularité absolument caractéristique, comme un trait exclusivement distinctif de l'hypnotisé son oubli, au réveil, des actions qu'il avait faites ou vu faire, des paroles qu'il avait prononcées ou entendues pendant son sommeil. Partant de cette remarque que la plupart de nos songes échappent à notre souvenir, et ayant cru trouver à quelles conditions ils sont susceptibles de rappel, je montrai, par une série d'expériences méthodiques rapidement exécutées, que le rappel des rêves hypnotiques dépend des mêmes conditions. Par là fut établie entre ces rêves et les rêves naturels une analogie importante, qui rapproche le somnambulisme du sommeil physiologique.

Dans cette même étude, j'avais laissé entrevoir la possibilité d'exercer les somnambules de manière qu'ils se souviennent de toutes les suggestions qu'on leur donne. La chose s'est réalisée chez mes sujets. J..... et M..... se rappellent maintenant leurs rêves sur le moindre indice; le présent travail en fournira des preuves surabondantes. Il est arrivé avec elles ce qui est arrivé avec moi quand je

me suis occupé du sommeil et des rêves; j'en étais venu à noter, dans mon sommeil même, les rêves dont je pouvais tirer parti [1].

La deuxième étude témoigne encore du désir de simplifier autant que possible les problèmes que soulève le somnambulisme provoqué. Elle vise à séparer, dans les manifestations hypnotiques, les traits essentiels qui les unifient des traits accidentels qui les diversifient, en mettant la production de certains caractères propres aux différentes formes de somnambulisme sur le compte de l'imitation et de l'éducation.

Dans ses ingénieuses études de sociologie, M. G. Tarde regarde cette tendance à l'imitation comme l'un des plus puissants facteurs sociaux [2]. Elle joue certainement un rôle considérable dans le somnambulisme. Et au fond, comment la suggestion par gestes et même par paroles commande-t-elle à l'hypnotisé, si ce n'est pas parce qu'il est, de par son état, imitateur au plus haut point et toujours prêt à réaliser ce qu'on lui montre, ce qu'on lui dit? Dans le cours de mes expériences ultérieures, je me suis convaincu de plus en plus de la vérité de cette assertion. Je me bornerai à un seul exemple [3].

J'avais hypnotisé assez promptement une jeune et robuste paysanne, voisine de campagne. Insensibilité, paralysie de la parole, amnésie, etc., tout cela avait été obtenu dès la seconde séance. Mais la catalepsie et les contractures ne prenaient pas. J'avais beau lui affirmer qu'elle ne pouvait pas faire jouer son bras, elle le faisait jouer tout de suite. — « Mais vous avez été un peu gênée quand même? insinuais-je. — Pas du tout! » répondait-elle d'un air encore plus surpris

1. *Le Sommeil et les Rêves, considérés principalement au point de vue de la théorie de la certitude et de la mémoire.* Paris, F. Alcan; p. 33.

2. Voir, entre autres, son récent travail sur la *Criminalité comparée*, si neuf et si fin, si curieux et si attachant. M. Tarde a mille fois raison : les hommes se conduisent comme les moutons de Panurge. Une grève éclate sur un point — on m'excusera de choisir cet exemple, les grèves étant à l'ordre du jour — chaque usine voit à son tour la grève éclater chez elle. On brise ici, on brisera partout. La puissance de l'exemple n'a jamais été mieux démontrée que par les derniers événements dont la Belgique a eu à souffrir. Les économistes et les politiciens parlent alors de courants, d'aspirations, d'esprit de réforme ou de révolution, que sais-je? Sans doute, la première étincelle a une cause, mais l'incendie a sa cause principale dans cette première étincelle. Et, pour descendre de ces hauteurs, n'arrive-t-il pas fréquemment, dans les écoles et les collèges, qu'un seul élève donne le ton à toute une classe?

3. Dans le livre du docteur Bernheim *de la Suggestion et de ses Applications à la thérapeutique*, Paris, 1886, p. 98) j'en rencontre un autre bien plus probant encore. M. Bernheim cherche à s'assurer, par des expériences faites sur une somnambule, que les phénomènes de transfert sont de nature suggestive. En peu de temps, elle comprit ce qu'on attendait d'elle avec ces aimants qu'on lui promenait tout autour du corps. Or, le lendemain, une autre somnambule, qui avait assisté aux séances de la veille, soumise aux mêmes essais, les fit réussir à merveille, sans qu'on eût besoin de rien lui dire.

que le mien. Après plus d'une tentative infructueuse, je m'avise de lui montrer M..... avec un bras mis en catalepsie ou en contracture, que je lui donne à tâter; elle comprit aussitôt; et, à partir de cet instant, je lui immobilisais à volonté n'importe quel membre.

J'utiliserai un jour, pour l'explication des phénomènes inhibitifs dus à l'hypnotisme, ce fait, qui n'est exceptionnel qu'en apparence.

Après tout, dans les champs de la science, rien de plus gênant que les exceptions. L'exception est une espèce de contradiction; c'est, si l'on veut, une contradiction circonscrite et particulière. Or la nature ne se contredit pas; dans la nature, il n'y a pas d'exceptions. Cette mauvaise herbe ne pousse que dans nos théories et nos systèmes, et l'on ne peut jamais en poursuivre l'extirpation avec trop de persévérance et d'énergie.

Ainsi veux-je agir à l'endroit de la prétendue veille somnambulique, de cet état intermédiaire, dit-on, entre la veille et le sommeil. J'espère montrer que cette veille est bel et bien le sommeil, et qu'elle n'en diffère que par des caractères sans importance. A ce titre, cette troisième étude est une suite naturelle des deux premières.

II

C'était au mois de décembre 1885. M. Charcot avait bien voulu m'inviter à une séance expérimentale à la Salpêtrière. Après qu'il nous eut fait voir sur un sujet les trois phases classiques et si discutées de l'hypnotisme, on introduisit dans la salle une femme d'une trentaine d'années, mince, hâve, pâle, figure honnête dénotant une intelligence quelque peu bornée, mise assez pauvre. Elle salua la compagnie avec une certaine aisance, et M. Charcot avec une nuance de familiarité. « Vous vous sentez bien, ma fille? lui dit-il. — Très bien, monsieur. — Vous avez déjeuné? — Certainement. — Qu'avez-vous eu? — Du pain, du café, du lait. — Parfait! Regardez à vos pieds; voyez-vous ce bassin d'eau limpide? — Oh! le beau bassin, la belle eau! — Voyez les poissons rouges. — Les beaux poissons! — Décrivez-les. — Il y en a de grands, de petits, de toutes les tailles; il sont très nombreux et nagent dans tous les sens. — Et autour du bassin, quel frais gazon tout semé de fleurs! — Vraiment, quelles jolies fleurs! — Quelles sont-elles? — Des marguerites, principalement. Me permettez-vous d'en faire un petit bouquet, monsieur Charcot? — A votre aise. — Bien merci! » Et la brave fille, se penchant, se mit à cueillir délicatement ses marguerites, les prenant de ci de là, pour ne pas dénuder toute une place, les enroula d'un brin d'herbe, et

prenant une épingle, attacha précieusement le bouquet à son corsage. « Il est bien joli, votre bouquet; vous êtes heureuse? — Si heureuse! — C'est bien dommage que votre jambe droite est paralysée. — Hélas! » Et la pauvre hallucinée chancelle; on doit la retenir. « Je vais vous faire passer cela. Tenez! Vous voilà guérie. — Merci, monsieur Charcot. — Pas la peine; mais voilà que vous avez bien mal dans le dos. — Dieu! que je souffre! » Et elle se tord de douleur.

Moi à M. Charcot : « Est-elle éveillée? — Je ne sais pas. — Serait-elle endormie? — Je ne sais pas. — Elle est pourtant éveillée ou endormie. — Je ne sais pas. — L'avez-vous endormie sans que je l'aie vu? — Non. — Est-elle souvent ainsi? — Toujours! — C'est bien étrange. — Oui. — Avez-vous une explication! — Non. »

Ce dialogue nous avait fait oublier la malheureuse, qui continuait à gémir et à se tortiller sur sa chaise. M. Charcot avec une parole la tira d'affaire, et moi je restai abîmé dans d'inextricables réflexions. Je venais d'assister à une scène de soi-disant veille somnambulique.

M. Beaunis a le premier, je crois, attiré l'attention sur cet état, qu'il estime, comme je l'ai dit, intermédiaire entre la veille et le sommeil hypnotique. Il lui donne, faute de mieux, le nom *de veille somnambulique*, qui en rappelle assez heureusement le double caractère [1].

Je ne puis mieux faire que de résumer ses observations et les conclusions qu'il en tire.

1° Le souvenir des hallucinations et des actes suggérés *pendant le sommeil hypnotique*, mais se produisant après le réveil, est aboli dès leur accomplissement. Exemples : Réveillée, Mlle A..... E..... voit un nez d'argent à M. X..... Sitôt que la suggestion lui est enlevée par la parole, elle ne se rappelle plus avoir vu M. X..... avec un nez d'argent. — Mme H..... A..... doit, trois minutes après son réveil, aller embrasser une petite paysanne qu'elle voit pour la première fois; l'acte accompli, plus de souvenir.

2° Le même oubli a lieu pour les hallucinations et les actes suggérés *à l'état de veille*. « Cet oubli se produit même quand on appelle d'une façon particulière l'attention du sujet sur le phénomène qui lui a été suggéré à l'état de veille. » Exemple : Mlle A..... E..... doit tourner ses mains l'une sur l'autre. Elle ne peut les arrêter. On lui fait remarquer son impuissance et on l'invite à s'en souvenir. M. Beaunis lui arrête les mains; oubli.

3° Le même oubli s'observe à l'égard d'actes plus longs et plus

1. Voir *Revue philos.*, juillet et août 1885. Ces deux articles sont reproduits par lui dans ses *Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale*, etc., p. 48 et suiv.

compliqués, laissant subsister entre eux des traces matérielles. Exemples : Déplacer des objets sur une étagère ; prendre un sou dans la poche d'autrui et le mettre dans la sienne.

4° Ces actes et ces hallucinations oubliés à l'état de veille sont parfaitement remémorés à l'état hypnotique.

De ces faits, M. Beaunis tire la conclusion suivante : « Il est impossible d'assimiler cet état de veille dans lequel les suggestions sont possibles à l'état de veille ordinaire. Il y a là un état particulier tout à fait spécial et qui mérite une étude à part ».

M. Beaunis signale cependant des exceptions à cette abolition du souvenir, notamment quand la suggestion doit se réaliser à longue échéance (par exemple, le lendemain) ou quand elle porte sur des rêves à avoir pendant le sommeil naturel. « Il semble donc que la perte du souvenir ne s'étende qu'à un certain laps de temps (plus ou moins long à déterminer) après l'intimation de la suggestion. »

M. Beaunis passe ensuite à l'examen des suggestions à l'état de veille. Il rappelle qu'elles ont été surtout étudiées par le Dr Bernheim d'abord, puis par M. Liégeois. Voici ce qu'en dit M. Bernheim : « Beaucoup de sujets qui ont été hypnotisés antérieurement [1] peuvent, *sans être hypnotisés de nouveau...*, présenter *à l'état de veille* l'aptitude à manifester les mêmes phénomènes suggestifs. »

De son côté, M. Liégeois dit ceci : « Ce qui est surtout très singulier....., ce qu'il serait très intéressant d'étudier à fond et de bien caractériser, c'est l'état du sujet mis en expérience. Il ne présente pas la moindre apparence de sommeil....., il semble être dans un état absolument normal, excepté sur le seul point où porte la prohibition de l'expérimentateur. » Il propose d'appeler « cet état vraiment bizarre » *condition prime* [2].

M. Beaunis juge que le tableau tracé par M. Liégeois est « d'une exactitude frappante ». Mais, ajoute-t-il, il manque un trait à ce tableau, *et c'est précisément ce trait qui constitue la caractéristique*

1. J'ai lieu de croire que cette condition n'est pas absolument requise.

2. Dans la *Revue de l'Hypnotisme*, 1er nov. 1886, à propos d'une suggestion donnée par M. Liégeois et réalisée à un an d'intervalle, on lit que le savant professeur abandonne cette dénomination : « Quant à l'état dans lequel N... a eu son hallucination et a fait les actes suggérés, il a paru de plus à M. Liégeois qu'on ne pouvait le considérer comme étant l'état de veille normal. L'expérimentateur pense, au contraire, et M. Liébeault partage sa manière de voir, qu'il se produit, en pareil cas, une sorte de *condition seconde* analogue au cas de Félida X..., de Bordeaux, dont M. le professeur Azam a entretenu, il y a quelques années, l'Académie des sciences morales et politiques. Ce serait donc, si l'on peut ainsi parler, une *condition seconde provoquée;* cette désignation paraîtrait aujourd'hui à M. Liégeois préférable à celle de *condition prime*, qu'il avait d'abord propose dans son Mémoire lu à l'Institut au mois d'avril 1884.

réelle de cet état spécial; je veux parler de *cette perte partielle de la mémoire* que j'ai signalée déjà, perte qui ne porte que sur la suggestion qui vient d'être faite, tandis que le souvenir est conservé pour tout le reste. Il y a là une distinction capitale et qui n'a été faite par aucun des observateurs précités » (p. 69 [1].)

M. Beaunis distingue cet état et du sommeil hypnotique avec les yeux ouverts, et de l'état de *fascination* décrit par le Dr Brémaud (*Société de Biologie,* 1883, 27 octobre), et du *charme* décrit par le Dr Liébeault (dans son livre sur le *Sommeil,* p. 32) comme étant « sur la limite de la veille et du sommeil ». Pour M. Beaunis cet état « n'est ni le sommeil hypnotique ni la veille. Il se distingue du sommeil hypnotique par plusieurs caractères : le sujet est parfaitement éveillé, il a les yeux ouverts, il est en rapport avec le monde extérieur ; il se rappelle parfaitement tout ce qui se dit ou se fait autour de lui, tout ce qu'il a dit ou fait lui-même; le souvenir n'est perdu que sur un point particulier, la suggestion qui vient de lui être faite; c'est par là et par la docilité aux suggestions que cet état se rapproche du somnambulisme. *Ces deux caractères sont, du reste, les seuls* qui le distinguent de l'état de veille ordinaire. »

Il y a danger à trop multiplier les distinctions. Une fois dans cette voie, il n'y a plus lieu de s'arrêter [2]. Je vais m'efforcer de prouver qu'en réalité, tous ces états intermédiaires entre la veille et le sommeil hypnotique sont bel et bien du sommeil hypnotique. Sans doute, comme le dit quelque part M. Richet, rien n'est parfois plus difficile que de distinguer le sommeil de l'état normal. Mais justement c'est en éliminant avec soin comme accidentels tous les caractères qui, si fréquents qu'ils soient, ne sont pas constants, qu'on parviendra à bien fixer les caractères essentiels de l'hypnose, et par là, si on le peut, remonter un jour à sa cause. Tel est le premier pas à faire dans toute espèce de recherches.

III

Les lecteurs de la *Revue* qui ont lu mon article sur *la Mémoire chez les hypnotisés* voudront bien se rappeler peut-être comment, dès ma

1. J'ai fait cette remarque à la Salpêtrière lorsque M. Féré suggéra à la W..... d'aller embrasser « l'homme vert ». J'ai cru, à ce moment, que l'oubli de l'acte spécial *ridicule* était simulé. Dès mes premières expériences avec J....., j'avais changé d'avis. Voir mon article sur *la Mémoire chez les hypnotisés* (mai 1886, p. 461.)

2. Il n'en faut d'autre preuve que l'article sur *les phases intermédiaires de l'hypnotisme*, par M. Pierre Janet, dans la *Revue scientifique*, n° du 8 mai 1886.

première expérience avec J..... sur les suggestions à réaliser à l'état de veille, l'air particulier qu'elle prit fit naître un doute dans mon esprit sur le caractère véritable de cet état, et comment, en fin de compte, mon doute fit promptement place à la persuasion que cet état de veille apparente était bel et bien du somnambulisme [1].

Mais de la persuasion à la conviction scientifique, il y a de la distance. Une circonstance fortuite me mit sur la voie qui devait me permettre de la franchir.

C'était le samedi 13 mars. J'étais alors en train de dresser M..... sur le patron de J....., et je lui donnais, *pour la première fois*, un ordre à exécuter après que je l'aurais réveillée. Cet ordre était le même que j'avais donné auparavant à sa sœur : enlever des eaux sales, après quoi, venir se rasseoir dans son fauteuil et se rendormir. L'heure était indue, cette besogne n'est pas la sienne et est assez compliquée. Il faut vider un bassin dans un seau, descendre pour déverser le seau dans un évier; essuyer et remettre chaque objet à sa place.

M..... me réservait une surprise. Je la réveille; elle se lève.

M..... tient d'ordinaire les yeux baissés; elle est timide, un peu en dedans, comme je l'ai dit ailleurs, et le regard, quoique beau, n'est pas absolument limpide, il a quelque chose de fuyant. Aussi n'est-il pas toujours facile, même à des yeux exercés comme sont les miens, de distinguer chez elle l'état hypnotique de l'état normal. Cette fois-là, je la croyais parfaitement éveillée.

Je lui demande ce qu'elle va faire. « Je vais vider les eaux sales. » Elle accomplit l'ordre de point en point, sauf qu'en rouvrant la porte de la chambre où je me tenais, elle me dit : « *Monsieur, je suis réveillée* », et ne revint pas se rendormir dans le fauteuil.

Etonné, je l'interroge : « Qu'est-ce que vous avez été faire? — J'ai vidé les eaux sales, *comme vous me l'avez dit*. — Mais ce n'était ni l'heure, ni votre ouvrage. — Je le sais bien, mais j'ai cru que *je devais* le faire, puisque vous l'aviez dit. — Vous me dites que maintenant vous êtes réveillée. Quand vous êtes-vous réveillée? — Quand j'ai eu vidé le seau et que je suis remontée. — Vous étiez donc endormie avant? — Je ne sais pas. — Pourquoi dites-vous que vous

1. Voir *Revue philosophique*, mai 1886, pages 450, 2° et 3°; 460, 3e expérience; 462, 2°; 467, 5°. Voir aussi, dans la livraison d'août, mon article sur l'*Influence de l'imitation*, p. 156 et suivante.

J'ai commencé la rédaction du présent article le 2 avril. J'y mettais la dernière main au commencement de mai, quand des circonstances douloureuses sont venues interrompre mon travail. C'est tout récemment que je l'ai revu avant de le livrer à l'impression. J'y ai actuellement inséré le fruit de mes réflexions ultérieures. Je me suis arrangé pour que le lecteur distingue facilement ces dernières de celles qui me venaient au fur et à mesure de mes expériences.

vous êtes réveillée à ce moment? — Parce que, à ce moment, *j'ai senti que je faisais quelque chose d'inusité.* »

Peu de jours après, histoire analogue. C'était le lendemain d'un soir où J..... avait beaucoup ri, d'un rire suggéré, en procédant à la toilette de nuit de ma femme [1]. J..... remplissait le même service pendant que je tenais M..... endormie. Il me passa par la tête de mettre celle-ci en conflit avec sa sœur. « M....., lui dis-je, J..... s'est hier conduite d'une manière peu convenable envers Madame; je crains qu'aujourd'hui elle n'en fasse encore autant. Allez près d'elle lui faire des remontrances, et, la prenant par le bras, engagez-la à avoir une attitude décente. »

Je la réveille; je cause de choses et d'autres, puis je la congédie : c'est son heure. « Vous êtes bien éveillée? lui dis-je. — Certainement, » répond-elle en souriant. Elle me faisait, d'ailleurs, l'effet de l'être, mais je prenais quand même, comme on voit, mes précautions. Voilà qu'ayant ouvert ma porte, qui donne sur un palier, au lieu de descendre comme à l'ordinaire, elle entre, sans frapper, dans la chambre de ma femme, qui lui demande ce qu'elle vient faire. « Je cherche J..... » fut sa réponse. J..... venait justement de sortir. M..... va d'appartement en appartement à sa recherche sans la rencontrer, puis rentre dans la chambre. A ce moment j'y pénètre, pour pendre note de ce qui va s'y passer. M..... me dit : « Maintenant, monsieur, *je suis réveillée.* — Que faisiez-vous? — Je cherchais J..... pour, etc. Mais je suis réveillée, et je sais que je n'ai pas à lui dire cela : *c'est un tour que vous m'avez fait.* »

De cette même réponse, faite par deux fois, il me parut ressortir que ce que j'avais pris pour l'état de veille, et qui en avait toutes les apparences, devait être une espèce de sommeil. Quelle espèce de sommeil? c'était le problème. Il me sembla que l'on pourrait en trouver la solution par une investigation psychologique directe et régressive, en recourant à l'art d'évoquer les souvenirs ou les réflexions des sujets hypnotisés. Je me proposai de diriger plus tard mes études tout spécialement vers cet ordre de phénomènes. En attendant, je m'interdis systématiquement toute expérience avant que je pusse m'en occuper exclusivement. Quand les faits se présentèrent d'eux-mêmes, je me contentai d'en prendre note. Mais je puis dire que dès lors déjà mon opinion était arrêtée : au moment d'exécuter l'ordre suggéré, le sujet se rendormait, comme il se rendort à telle heure, à tel signal, en touchant un objet désigné, en prononçant un chiffre déterminé ou en arrivant à une certaine ligne d'une page qu'on lui donne à lire.

1. Voir *De l'influence*, etc., p. 156 et suiv.

Deux conséquences immédiates me paraissaient encore ressortir de ces deux aventures : l'une, c'est que le sujet avait la conscience claire et nette de sortir d'un état particulier; l'autre, c'est qu'il se souvenait spontanément de l'ordre donné, mais non accompli.

Les faits subséquents, non provoqués, confirmèrent à mes yeux la justesse de ces inductions. En voici deux du même jour. Je les relate dans leur entremêlement.

C'était le 21 mars, ce jour où j'avais convoqué chez moi mes collègues, MM. Masius et L. Frédéricq, ainsi que le docteur Mathien [1]. M. Masius n'avait encore vu ni J..... ni M..... en somnambulisme. Il tenait à s'assurer par lui-même qu'elles ne simulaient pas. A cette fin, il les soumit à diverses épreuves. Entre autres, à J..... éveillée, mais prévenue par moi qu'elle n'aurait pas mal, il perça la langue avec une grosse aiguille, sans qu'elle ressentît de douleur, ni pendant ni après [2]. Puis, toujours dans la même intention et pour vérifier mon dire qu'elles étaient bien en communication avec la première personne venue et aptes à en recevoir des suggestions, profitant du sommeil de J....., il lui dit : « Tantôt quand vous servirez le souper, vous jetterez à terre le second plat. — Dans le cou de M. Masius, ajoute sur-le-champ M. L. Frédéricq. »

Moi, qui n'avais nulle raison de douter de la sincérité de J....., j'interviens à mon tour, et, la tenant endormie : « Ne faites pas ce qu'on vient de vous conseiller, lui dis-je; vous entendez bien? — Je n'ai garde, monsieur. — Fort bien, mais n'oubliez pas! — Soyez tranquille! — Au moment du second service, vous embrasserez Madame, cela vaut mieux que renverser les plats, casser la vaisselle et gâter tapis et parquet. — Sans doute, monsieur. »

Sur ces assurances, j'attendis les événements, non sans inquiétude, et la séance continua.

On me demanda de donner moi-même une suggestion à M..... Après nous être concertés, je lui enjoignis d'aller allumer une bougie dans la chambre voisine, de rentrer par une autre porte et d'embrasser M. A....., un jeune homme, le quatrième invité.

M..... exécuta ponctuellement les premiers articles du programme; mais, arrivée au dernier, elle se mit à hésiter, approcha, recula, rougit terriblement, cacha sa figure dans ses mains, puis, se dirigeant vers moi, elle me dit à mi-voix, et rougissant encore davantage, si possible : « Monsieur, je le voudrais bien, mais je n'oserais jamais. »

1. Voir *De l'influence*, etc., p. 163, et aussi p. 155, où je fais allusion à l'histoire du plat.

2. C'est là un fait considérable, sur lequel je reviendrai un autre jour.

A ce moment, M..... était certainement réveillée. Elle avait la pleine conscience de la réalité extérieure; elle se souvenait d'avoir reçu de moi un ordre qu'elle jugeait, dans sa pudeur, inexécutable, et elle venait s'excuser près de moi de ne pas y obtempérer.

A quel moment au juste le réveil avait-il eu lieu? je n'en sais rien. Le lendemain, elle confiait à ma femme qu'elle avait eu une singulière envie d'embrasser M. A..... et que cette envie n'était pas encore passée. Le surlendemain, à moi-même, elle faisait la même confidence. J'ai noté souvent cette persistance d'une envie non satisfaite, même quand on estime que la satisfaction causera déplaisir.

A huit heures, on se mit à table. Au moment du premier service, craignant une méprise, je vais près de J....., qui servait avec sa sœur; je lui rappelle le singulier conseil que M. Masius lui a soufflé, et je lui recommande bien de ne pas le suivre. « Je ferai attention, dit-elle, je n'ai garde. » Le temps me manquait pour m'enquérir si elle avait en ce moment quelque conscience du tour qu'on voulait lui jouer. Je m'en informai le lendemain. Elle n'en avait, m'a-t-elle dit, nulle idée; aussi n'avait-elle rien compris à ma recommandation ; elle croyait à une plaisanterie.

Le premier service s'est passé dans les règles. On est dans l'attente. Arrive J..... avec le second plat. M. A....., qui est bien placé pour voir son entrée, s'écrie : « Monsieur, prenez garde, elle a un drôle d'air, elle va le jeter! » J..... a, en effet, un drôle d'air; je l'observe; elle s'approche de ma femme : « Madame, lui dit-elle, permettez-moi de vous embrasser. » Elle l'embrasse, la sert, puis s'arrête un instant comme indécise. Il est plus que temps; je m'élance vers elle : « Donnez-moi le plat. » Elle résiste. Je le lui prends de force et le passe à sa sœur. Je souffle dans la figure de J..... Elle se secoue tout à fait comme si elle se réveillait, mais elle garde son sérieux et son air résolu. Je l'exhorte à rappeler ses esprits. Au lieu de cela, elle se rapproche de sa sœur pour lui reprendre le plat, avec une obstination telle que je juge prudent de la tenir à l'écart tout le temps du second service.

Bien m'en avait pris. Le lendemain, J..... nous confessait qu'elle n'aurait jamais pu s'empêcher d'embrasser Madame; pour le reste, son esprit ne le démêlait pas très bien; elle avait certainement envie de laisser tomber le plat, non à terre, mais plutôt sur M. Masius ou entre lui et ma femme; mais elle ne saurait assurer qu'elle l'eût fait.

Nous voyons encore une fois le sujet en état de préciser convenablement ses impressions passées; ses souvenirs sont fidèles et ses révélations cadrent parfaitement avec les faits.

Rappelons tout d'un coup qu'il m'a été impossible d'anéantir la suggestion donnée par M. Masius. J'ai eu, dans la suite, plusieurs fois l'occasion d'en faire la remarque; les suggestions contradictoires se superposent et ne se détruisent pas : « Prenez ce chapeau... Non! ne le prenez pas. » Le sujet prend le chapeau, puis le remet à sa place. Il y a peut-être d'intéressantes expériences à faire dans cette direction.

Le 27 mars — je cite les dates, pour que le lecteur qui voudrait s'en donner la peine puisse les rapprocher et apprécier la succession des expériences — je rendis à M..... l'ordre d'embrasser M. A....., qu'elle n'avait pas accompli le dimanche précédent. Réveillée, je lui dis de s'asseoir et de se tenir à ma disposition. Elle le fait de bonne grâce et prête intérêt aux exercices auxquels je soumettais les sujets de Donato A et C. Quand dix heures sonnent, je lui permets de se retirer. Elle se lève allègrement, dit bonsoir à la compagnie, ouvre la porte pour s'en aller; lorsque, faisant brusquement volte-face, elle se dirige vers M. A..... et l'embrasse sans hésiter. « Que faites-vous là ?» lui dit M. A... A cette parole, M..... devient rouge comme une grenade, cache sa tête dans ses mains, se sauve en toute hâte, et je l'entends qui descend l'escalier en sanglotant. Je m'empresse sur ses pas. Elle était en larmes. Elle ne voulait plus qu'on lui jouât des tours semblables; qu'allait penser d'elle M. A..... et le reste de la société? Sa conduite n'était pas celle d'une fille honnête; elle ne viendrait plus aux expériences. Pour la remettre et chasser ses idées, je dus l'hypnotiser de nouveau, ce qui, par parenthèse, me réussit.

Le lendemain, je l'interrogeai sur ce qu'elle avait éprouvé. Voici ce qu'elle me dit : « Je ne pensais à rien qu'à regarder les petits garçons; quand vous m'avez dit de partir, j'ai été contente parce que j'étais fatiguée. Mais quand j'ai ouvert la porte, l'idée m'est venue d'embrasser M. A..... Il me sembla que c'était une chose *que je devais faire absolument;* et je suis revenue sur mes pas. Seulement lorsque M. A..... me demanda ce que j'avais fait, *sa voix me réveilla* et je compris toute la singularité de mon action. — Mais quand vous êtes-vous endormie? — Je ne sais pas si je me suis endormie, ni quand : mais je sais que *je me suis réveillée.* »

Les souvenirs de M..... ne présentent donc pas de lacune. Ceci tient à ce qu'elle s'est réveillée pendant l'action et aussi à ce que sa mémoire hypnotique est très exercée, plus même que celle de sa sœur.

Il n'en est généralement pas ainsi. M. Beaunis le constate expressément, dans les passages que j'ai résumés plus haut. Voici un fait que M. Voituron, étudiant en médecine, qui s'occupe depuis longtemps

de magnétisme, a observé, et qu'il a rédigé à ma demande [1] :

« M. L. F....., pharmacien, ayant été magnétisé, je lui suggérai d'aller me chercher, cinq minutes après son réveil, un flacon d'ammoniaque chez un pharmacien demeurant à une cinquantaine de mètres de notre local. Puis je le réveillai et continuai les expériences sur un autre sujet.

« M. L. F..... se plaça alors parmi les assistants, avec lesquels il causa de ce qu'il avait ressenti.

« De temps en temps il regardait l'heure, et il l'avait aussi regardée immédiatement après son réveil [2].

« Les cinq minutes étant écoulées, il se leva disant qu'il allait chercher de l'ammoniaque, mit son chapeau et sortit.

« Quelque temps après, il me rapportait le flacon demandé et allait, après que je le lui eus dit, se placer encore parmi les assistants.

« Il leur demanda alors comme sortant d'un rêve : « Mais ne viens-je pas de sortir? » On lui dit qu'il était allé acheter de l'ammoniaque, ce qui l'étonna fort.

« Ceci prouve donc que, *dans ce cas*, le sujet à qui on avait suggéré une action à accomplir étant éveillé, l'avait faite dans un état de demi-somnolence. »

IV

C'est à partir du premier avril qu'ayant fini de rédiger mes études sur la *mémoire* et sur l'*influence de l'imitation*, j'entrepris, comme je l'ai dit, des expériences systématiques en vue de constater l'état hypnotique des sujets lors de l'accomplissement des suggestions qu'on leur a données. Ces expériences furent rapidement menées.

Ce premier jour, je priai mon ami le docteur L. de R..... de vouloir bien m'assister dans mes observations. Nous convînmes de ce qui suit. J..... et M..... serviraient de sujets; au préalable, on les engagerait à bien observer ce qui allait se passer en elles, et à s'en souvenir de manière à pouvoir en faire le récit circonstancié. Voici la fable que nous imaginâmes pour J..... Au moment où le docteur porterait à ses lèvres le verre de vin qu'il avait devant lui, elle devait voir tout d'un coup ses cheveux pousser et grandir démesu-

1. M. Voituron suivait mes leçons sur l'hypnotisme.

2. Voir deux pages plus loin, une observation analogue. A noter qu'elle a été faite avant que j'eusse reçu le récit de M. Voituron.

rément au point de le gêner. Pour le soulager, elle irait chercher un peigne dans la chambre voisine, et le peignerait jusqu'à ce que ses cheveux eussent repris leur longueur normale. Immédiatement après, elle devait s'éveiller.

J... et M... sont appelées. La recommandation faite, je les endors toutes deux, dicte à J... la suggestion et la réveille. Pour passer le temps et occuper son esprit, nous faisons différentes expériences avec sa sœur. Celle-ci tricote les yeux fermés. M. de R... lui ordonne de se réveiller et de se rendormir successivement après un nombre de points, qu'il lui fixe. Ces choses intéressent le docteur si bien, qu'il en oublie de boire. Tout ce temps, J... coud, jetant sur sa sœur, par intervalles, un coup d'œil curieux. Mais voilà que le docteur, sans penser plus loin, prend son verre et y boit. A ce moment J..... avait les yeux fixés sur son ouvrage; mais elle a comme le sentiment qu'il vient de boire, et elle le voit qui remet sur la table son verre à moitié vide. A l'instant elle dirige des regards étonnés sur la chevelure du docteur. Elle est visiblement dans l'hypnose. Le docteur continue à ne se douter de rien; il lui adresse la parole : « Son père est-il Allemand? — Non, monsieur, mais il a été souvent en Allemagne. — A-t-elle des frères? etc. » J..... répond à toutes ces questions d'une voix forte et claire, sans quitter des yeux la tête de son interlocuteur. Son air est celui d'une personne qui a quelque chose de pressé à faire, qu'un importun retient, mais qui ne veut pas se montrer impolie.

Enfin M. de R..... est au bout de ses questions. J..... se lève et, sans mot dire, prend le chemin de la chambre, et revient bientôt avec un peigne. M. de R..... n'y comprend rien. Je dois lui faire observer qu'il a bu son verre. Il ne s'en était pas aperçu, non plus que de l'air dont J..... le considérait. Il n'avait rien remarqué d'insolite dans sa physionomie [1].

Voilà donc J..... qui se met à peigner longuement et délicatement la forte chevelure du docteur; ses mouvements indiquent clairement qu'elle voit les cheveux beaucoup plus longs qu'ils ne le sont en réalité. Quand elle les juge suffisamment raccourcis, au lieu de s'éveiller comme c'était dit, elle se remet dans son fauteuil, ferme les yeux en tenant le peigne en l'air, et reste dans cet état une à trois minutes (je ne puis mieux préciser, n'ayant pas songé à contrôler le temps). Elle les ouvre enfin spontanément, les arrête un instant sur le peigne, les dirige ensuite sur moi, tout chargés d'interrogations et de méfiance; puis elle sourit et se souvient. Elle raconte

1. Je rappelle ce trait curieux dans mon article sur l'*Influence*, et p. 157.

toute la scène, et analyse exactement toutes ses sensations. Au moment où M. de R..... a touché à son verre de vin, elle a vu ses cheveux grandir ; elle se rappelle intégralement toutes les questions qu'il lui a faites, ainsi que l'impatience où elles la mettaient; elle sait qu'elle est allée prendre un peigne, et quel usage elle en a fait, et ce qui s'en est suivi; *elle se rappelle enfin s'être réveillée*, mais non s'être rassise dans le fauteuil et rendormie. Cette lacune l'intrigue et lui paraît quelque peu suspecte.

C'est au tour de M..... de recevoir une suggestion. *Dix* minutes après son réveil, elle verra s'altérer les traits de ma fille, qui est présente. Ce sera que son pied droit la fait souffrir : un clou est au fond du talon de sa pantoufle; elle lui prendra cette pantoufle, rabattra le clou avec la tête de la paire de pincettes qui est à côté du foyer, la lui remettra au pied, puis se réveillera.

Je réveille M..... qui tient toujours son tricot en main. M..... *regarde tout de suite l'heure à la pendule.* Nous travaillons avec sa sœur. A chaque instant M..... jette un regard à la fois sur ma fille et sur la pendule. Enfin, au bout de *six* minutes (a-t-elle compris *six* et non *dix*?) elle accomplit dans l'ordre toute la suggestion et se réveille au moment fixé.

Les souvenirs de M..... sont intacts; elle se rappelle très bien que le réveil, qui chez elle, si l'on s'en souvient, est signalé par une secousse des épaules [1], est venu à l'instant où elle a remis la pantoufle au pied de ma fille; mais elle n'a aucun souvenir de s'être endormie. Quant à nous, nous n'avons pu saisir aucune sorte de changement sur sa physionomie.

Les conclusions à tirer de ces deux expériences concordantes s'imposent, pour ainsi dire. Le sujet a la conscience qu'il se réveille, c'est donc qu'il dort. Qu'il n'ait pas la conscience du moment où il s'endort, rien de plus naturel : ce serait avoir la conscience que la conscience est perdue. C'est une contradiction dans les faits. Il peut bien, comme on va le voir, conclure qu'il a dû dormir, puisqu'il se réveille; mais il ne peut saisir le sommeil lui-même. D'ailleurs quelle personne pourrait fixer le moment précis où elle s'est endormie, et se rendre compte des sensations ou des idées qui l'ont hantée à ce moment? Chacun peut dire si à telle heure il était encore éveillé, mais non à quelle heure il a cessé de l'être. Néanmoins, j'ai cru devoir continuer, dans les expériences qui suivent, à appeler l'attention de J..... et de M..... tout spécialement sur ce point : mais je n'ai obtenu aucun résultat.

1. Maintenant M..... à l'instar des sujets de Donato, se frotte les yeux.

Le sujet dort donc ; ceci est hors de doute. Mais à quel moment s'endort-il? Cette question comporte deux réponses, également rationnelles *a priori*. Ou bien, comme il a été dit plus haut, il entre dans le sommeil soit à l'apparition du signal annoncé, soit à l'instant prédit; ou bien il reste dans le sommeil hypnotique pendant lequel la suggestion lui a été faite.

Pour ce qui est de J..... la première réponse semble la seule plausible, vu que sa physionomie me parle clairement. Pour M..... le doute est permis, parce que, comme je l'ai signalé, plus impassible, plus timide, avec ses yeux baissés et son regard qui se dérobe, elle trahit moins ce qui se passe en elle. Cependant, chez elle aussi, j'ai pu, à la longue, saisir le changement. Hypnotisée, elle prend un air tant soit peu maussade. Pour tirer la chose bien au clair, je lui ai donné dans la suite plusieurs suggestions qui devaient se réaliser au moment où elle servait à table, et toujours l'un ou l'autre convive remarquait un certain changement, léger, mais caractéristique, dans son allure.

Il semble donc qu'on doive pencher pour la première alternative. D'ailleurs, avant toute réflexion autre, elle paraît la plus simple.

Ce n'est pas qu'il n'y ait plus d'un argument à faire valoir en faveur de la seconde. D'abord le sujet, à qui on a inspiré une suggestion, est, après tout, sous l'empire de cette suggestion tant qu'elle reste à accomplir; il est dans l'attente d'une heure ou d'un signal. Cette attente est hors de sa conscience, je l'accorde, mais elle n'en existe pas moins. En outre, il arrive assez fréquemment qu'entre le moment où on lui a intimé une suggestion, et son accomplissement, le sujet se sent mal à l'aise, comme s'il avait un poids sur le corps. J..... et M..... le constatent toutes deux, et bien souvent l'une ou l'autre, devinant juste, est venue me demander « si je ne lui avais pas joué un tour ». Par contre, quand je voulais leur donner le change, leur faire accroire que je leur avais dicté un ordre à leur insu, elles ne se laissaient pas facilement prendre à mon mensonge. Je dois dire cependant qu'il n'y a rien là de constant. Plusieurs fois, après qu'une suggestion leur avait été faite, je m'informais si elles ne sentaient rien, et elles me répondaient négativement. De sorte que, en dernière analyse, ces sortes de pressentiments pourraient bien être sans portée aucune.

Je me hâte d'ajouter que cette gêne dont elles se plaignent, fût-elle même constante, et le sommeil sont choses bien différentes. Mais il n'en faut pas moins admettre comme possible que la suggestion se fasse sentir d'une manière sourde et indirecte, tant qu'elle n'a pas reçu son exécution.

Les expériences qui vont suivre serviront à élucider ces divers

points. Le hasard m'a singulièrement servi, comme on va le voir.

Je me fis une loi de n'opérer d'abord qu'avec M....., réservant J..... pour des expériences de vérification ou d'éclaircissement, si la nécessité s'en faisait sentir.

V

Vendredi 2 avril, M..... tricote. Je lui donne l'ordre de s'endormir quand elle aura achevé l'aiguille commencée. C'est ce qu'elle fait. J'ai arrêté la pendule avant son entrée. Je lui tiens ce petit discours : « Je vais vous réveiller; vous tricoterez encore pendant *cinq* minutes, puis vous écrirez à votre père. Voici sur la table du papier et le reste. Vous lui écrirez que vous vous plaisez bien à Liège, et que maintenant la tranquillité y est rétablie [1]. Vous me raconterez ce que vous aurez fait. »

M....., réveillée, reprend son ouvrage. On cause de choses et d'autres; et, à la différence de ce qu'elle avait fait la veille, elle ne regarde pas une seule fois la pendule. Au bout de *huit* minutes, M..... ferme les yeux et s'endort [2]. J'attends cinq autres minutes... Rien. Je la réveille : — « Eh bien! M.....? — Quoi, monsieur? — Vous avez dormi, pourquoi? — J'ai dormi? Je ne sais pas; j'avais sans doute sommeil. » J'attends encore quelques minutes : « Vous n'éprouvez rien? Vous n'avez aucune espèce d'envie? — Non. Pourquoi ces questions? »

Je la rendors. — « Qu'est-ce que je vous avais dit tantôt? — Rien. — Certainement, rappelez-vous! — Je ne me rappelle pas. — Je vous avais dit d'écrire à votre père. — *C'est fait.* — Comment, c'est fait? Que lui avez-vous écrit? — *Que je me plaisais à Liège*, etc. — Vous n'avez rien écrit; vous avez rêvé. Vous lui écrirez pour tout de bon dans *trois* minutes. Je vais vous réveiller. »

Voilà certes un résultat inattendu digne de réflexion. Ici le rêve accomplit la suggestion et supplée à l'action. Mais trêve pour le moment aux commentaires, et continuons le récit.

M..... reprend son tricot. Au bout de *six* minutes, elle se lève avec résolution, et me dit : « Je dois écrire. — Mettez-vous à la table, voilà tout ce qu'il faut. — Non, je descends. — Pourquoi ? — Je ne

1. Le lecteur doit se rappeler que, quinze jours auparavant, Liège avait été en butte aux entreprises des anarchistes.

2. M..... ne paraissait donc pas savoir estimer bien exactement le temps. Cette remarque a été le point de départ d'expériences que je poursuis encore pour le moment.

veux pas écrire ici, je *veux* écrire à la cuisine. » Je cesse d'insister. Je n'ai pas d'autre signe de son état hypnotique que le ton insolite de son langage. Elle descend et *exige* papier, plume et encre des autres servantes. Celles-ci ne comprennent rien à ses allures impatientes et impérieuses... Sur ces entrefaites j'arrive; elles me demandent si elle n'est pas endormie. Je réponds évasivement, mais l'air résolu qu'elle porte sur sa physionomie ne me laisse maintenant aucun doute. Elle a enfin obtenu ce qu'il lui faut; seulement, je lui ai fait donner, non du papier à lettres, mais un chiffon inqualifiable. *Elle ne s'en offusque pas :* preuve de l'hypnose. Toutefois elle ne *veut* toujours pas écrire en ma présence. Je lui dis qu'elle ait à remonter avec J..... quand elle aura fini, et à me montrer sa lettre.

Je rentre dans mon bureau. Quelque temps après, J..... monte me dire que M..... n'a pas voulu lui donner la lettre, et la suit. M..... revient en effet. Elle reprend son tricot. « Et la lettre, M.....? — Elle est écrite. — Où est-elle? — Je l'ai cachée. — Pourquoi? — Parce que J..... voulait me la prendre. — Où l'avez-vous cachée? — Dans la portière. » M..... a un air franchement mécontent que je lui ai rarement vu. Je l'entretiens néanmoins de choses quelconques. Elle répond brièvement et d'un ton sec. Je ne sais si elle veille ou si c'est qu'elle dort. — « M....., êtes-vous endormie? — *Je ne crois pas*, monsieur. » Je lui souffle dans la figure. Elle se réveille, toujours un peu comme en sursaut, et sourit.

Le souvenir est absolument intact. Elle me raconte toute la scène à peu près comme je l'ai décrite. Je voudrais savoir si elle n'a pas constaté de changement dans sa manière d'être au moment où, quittant son ouvrage, elle m'a annoncé qu'elle descendait à la cuisine. Je ne puis obtenir d'elle d'indication d'aucune espèce sur ce point, sinon qu' « elle devait nécessairement dormir, sans quoi elle n'aurait pas fait ce qu'elle a fait ».

Je la congédie; mais je la suis pour reprendre la lettre et m'assurer que tout est bien comme elle l'a dit. Elle devine mon intention; car elle va de plus en plus vite. Elle plonge la main dans la portière, fait tomber la lettre, sur laquelle je mets le pied et dont j'entre ainsi en possession. Elle rit, bien qu'un peu vexée.

La lettre a été écrite à deux reprises, je ne sais pourquoi; peut-être parce que, comme le papier était avec en-tête (c'était un fragment d'une note de fournisseur) elle s'est aperçue qu'elle avait commencé, l'en-tête en bas : « Mon cher père, je m'empresse de vous faire savoir que.... » Elle a ensuite retourné le papier, et écrit ceci : « Mon cher père, je m'empresse de vous faire savoir qu'à Liège tout

est tranquille et que nous nous amusons très bien. » Quelques variantes d'orthographe.

On pourrait regarder le problème comme résolu, à la condition, bien entendu, que des expériences postérieures ne viennent pas contredire les déductions déjà tirées. Que voyons-nous ici? l'hypnose parfaitement caractérisée par la physionomie du sujet, par sa manière de parler et d'agir, par son indifférence à l'endroit du chiffon qu'on lui donne comme papier à lettre, par ses réflexions topiques au sortir de cette veille apparente.

Mais, circonstance rare et tout à fait probante — je ne l'ai plus vue se renouveler qu'une fois (voir plus loin) — c'est que la suggestion avait reçu un premier accomplissement *par un rêve*. Ce rêve dans son fauteuil a été, pour M....., l'équivalent exact d'une action somnambulique. Celle-ci n'aurait donc pas différé de celui-là au point de vue psychologique. En diffère-t-elle au point de vue physiologique? Il serait permis d'en douter. Les mouvements en sont plus extérieurs et plus étendus, il est vrai; mais c'est là une pure différence de degré, rien de plus. Des expériences qu'on verra plus loin vérifieront cette induction.

J..... aussi s'est endormie après avoir peigné M. de R..... Par malheur, je n'ai pas pensé à l'interroger sur ce qui s'est passé en elle pendant ce repos de quelques minutes. J'appelle donc l'attention de mes confrères en hypnotisme sur ce phénomène, pour le cas où ils auraient l'occasion de l'observer. Peut-être même, quand il arrive que la suggestion ne se réalise pas, se réalise-t-elle en songe à l'insu de l'expérimentateur.

L'expérience nous montre encore que, quand le sujet est entré dans l'état hypnotique et qu'il est abandonné à lui-même, sa volonté et son initiative, abolies pour tout le reste, ne le sont pas pour les détails non prévus. Les expériences subséquentes mettront également hors de doute ce dernier point déjà signalé par M. Beaunis [1]. Mais comme il y a toujours de ces détails à l'égard desquels le sujet conserve sa liberté, il se rend d'autant mieux compte de la contrainte qui pèse sur lui et lui commande le principal. C'est aussi ce que nous verrons bientôt.

Sa conscience, c'est-à-dire cette faculté qui lui permet de se voir pensant et agissant, n'est nullement amoindrie, et le souvenir des moindres détails peut, sous les conditions connues, se raviver en lui sans peine. On ne peut donc pas l'assimiler à un automate ni à une grenouille décapitée.

1. *Op. cit.*, p. 79 et suiv.

Enfin, comme je l'ai déjà dit, la conscience du sujet n'atteint pas le moment où la suggestion se met à opérer. Tout bien pesé, il n'y a rien là qui doive particulièrement étonner. Que l'instant du réveil puisse se préciser, rien de plus naturel, puisque, avec lui, recommence la vie normale. D'autant plus qu'on nomme *réveil* justement ce moment où l'on est en état de penser à l'heure en se disant qu'on est réveillé. Mais comment saisir l'instant où l'on sort de la vie normale. Le faire serait y être encore. Bien que l'argument me paraisse péremptoire, j'ai cru qu'il ne serait peut-être pas inutile d'en essayer une confirmation expérimentale. J'ai choisi pour cela l'expérience suivante :

Le 4 avril, je donne à M..... la suggestion que voici : sur le coup de six heures, elle doit apporter à un ami qui est avec moi un verre d'eau mélangée de vin. Je passe les complications. Elle n'y manque pas. Réveillée par mon souffle et interrogée sur le moment où elle s'est endormie, elle répond sur-le-champ : « Quand j'ai entendu sonner six heures. — Et vous vous êtes endormie? — Je le suppose, *mais, quant à moi, il ne me semble pas que je me suis endormie*; seulement, je sens bien que je viens de me réveiller. » (Paroles textuelles.)

Ainsi donc, cette fois encore, passage brusque de la veille normale à une autre sorte de veille qui est cependant suivie d'un réveil; le sujet est impuissant à noter le moment de passage. Quant au réveil, il est ou bien spontané, ce qui a lieu ordinairement quand la suggestion est accomplie, ou bien provoqué, ce qui se fait par les moyens usités.

VI

Au point où nous en sommes arrivés, il est clair que, pendant ce sommeil ou, si l'on veut, cette veille somnambulique, le sujet se considère comme éveillé, et il n'en peut être autrement. Tout rêveur se croit éveillé. D'un autre côté, puisqu'il se réveille, il est évident qu'il a dormi, c'est-à-dire qu'il a été partiellement soustrait aux relations extérieures, comme nous le sommes plus ou moins pendant le sommeil physiologique. Le principal et peut-être l'unique caractère distinctif du sommeil hypnotique, c'est la facilité beaucoup plus grande du dormeur à recevoir des suggestions, notamment de son hypnotiseur.

Mais il y avait un intérêt puissant à constater expérimentalement et méthodiquement la ressemblance sous le rapport interne ou purement psychique, entre ces sortes de rêves somnambuliques et les rêves ordinaires. Ce fut l'objet de deux ordres d'expériences qui ont

mis cette ressemblance hors de conteste. Les premières ont eu pour objet de montrer que, pendant la soi-disant veille somnambulique, le sujet est transporté hors du monde réel; les suivantes, que ses facultés intellectuelles subissent la même altération que pendant l'hypnose ou que pendant le sommeil physiologique.

5 avril, 5 heures 15 après midi. Je suggère à M..... que, sur le coup de la demie après cinq heures, elle ira consoler une statuette en bois placée sur la cheminée et représentant un moine qui pleure. Je la réveille. La pendule sonne; M..... se lève, va réconforter le moine avec force gestes de commisération, puis vient se rasseoir, toujours endormie. Les personnes présentes ont parfaitement remarqué, comme moi, le changement de physionomie de M..... au moment où la demie a sonné. Il saute aux yeux d'ailleurs que maintenant elle dort. Je la réveille : souvenir intégral. « Qu'est-ce qui s'est passé en vous quand vous vous êtes levée pour embrasser le moine? — *Je n'étais plus ici, j'étais transportée autre part; je ne voyais plus personne, j'étais toute seule.* — Quand cela vous a-t-il pris? — Lorsque la demie a sonné. — Pourquoi? — *Sans doute parce que c'était le moment fixé.* — Vous ne vous rappelez pas que j'avais fixé ce moment? — Non. — Comment vous décidez-vous à faire une action si peu raisonnable? — *Elle m'apparaît comme un devoir.* — Êtes-vous certaine de vous être levée? — Oui. — D'où le savez-vous? — Il me le semble. »

Je dois relever plusieurs points de ce récit. D'abord, M..... se trouve transportée autre part, ou, mieux dit peut-être, les personnes présentes disparaissent pour elle ainsi que tous les objets dont il n'est pas question dans sa suggestion, puisqu'elle voit la statuette sur la cheminée, et qu'elle vient se rasseoir dans son fauteuil. Le rêve ordinaire n'a pas non plus de cadre [1].

Elle ne se rappelle pas avoir reçu une suggestion, mais — ce qui ne pouvait manquer d'arriver — elle s'en doute. En fixant son attention sur ce point, il est à croire que son souvenir pourrait remonter plus loin encore, d'autant plus que la mémoire de M..... est des plus exercées : elle se souvient maintenant de presque tous ses rêves hypnotiques sans qu'il soit nécessaire même, on vient de le voir, de la réveiller pendant l'action.

Enfin, la recommandation apparaît toujours comme ayant un caractère strictement obligatoire.

Il s'agit de contrôler ces déductions en imposant à M..... des obligations de plus en plus difficiles à remplir.

1. Voir *le Sommeil et les Rêves*, p. 69 et suiv.

Le même jour, à 9 heures un quart du soir, M..... tricote un bas qui est vers sa fin. Elle tient les yeux ouverts [1]; elle a pris avec elle, comme modèle, le bas déjà achevé. Elle a été hypnotisée et je lui ai dit que, quand la demie après neuf heures sonnera, elle doit, sans quitter la chambre, détacher sa jarretière (M..... est très pudique) et l'enrouler autour du cou de ma femme.

A l'heure dite, changement visible de physionomie; elle dépose son ouvrage, et, sans se trousser, *fait semblant d'ôter sa jarretière;* elle met autour du cou de ma femme le bas achevé, se replace dans son fauteuil, reprend son ouvrage, fait un seul point, et s'endort, c'est-à-dire ferme les yeux, sans s'appuyer contre le dossier. (Si on se le rappelle, J....., le 1er avril, s'est endormie de la même façon, le peigne en l'air.)

J'attends cinq minutes, puis je la réveille. Elle reprend son tricot. Elle jette de temps en temps, à la dérobée, des regards curieux et souriants sur ma femme. Je la regarde d'un air interrogateur. « Je crois que j'ai mis quelque chose autour du cou de madame. — Quoi? — Un bas. — Était-ce cela que vous deviez faire? — Non; je devais mettre ma jarretière, mais je n'aurais pas pu. — Pourquoi? — Parce qu'elle n'a pas de boucle et que je ne puis la détacher qu'en ôtant mon soulier. Et puis, je n'aurais su l'entrer dans le cou de madame. — Pourquoi avez-vous mis le bas? — J'ai pensé que cela devait revenir au même, et que madame avait besoin d'avoir quelque chose au cou. — Quand vous êtes-vous endormie? — Quand la pendule a sonné. — Qu'avez-vous ressenti? — *Je n'ai plus vu que madame.* — Si vous aviez pu ôter votre jarretière, l'auriez-vous fait devant moi? — *Oui, puisque je ne voyais que madame.* »

Ce dialogue, absolument textuel, a l'air d'être arrangé après coup, tant il est topique. Il dispense de tout commentaire.

J'insisterai cependant sur plusieurs détails. D'abord, pour tout ce qui n'a pas été prévu dans la suggestion, le sujet conserve la liberté de son jugement. Ainsi M..... sait quelle espèce de jarretière elle porte. En conséquence, bien que je lui aie ordonné de la détacher, comme c'est là chose impossible, il lui paraît qu'elle satisfait à l'ordre par une action simulée.

Elle raisonne ce qu'elle a à faire : « Madame avait besoin d'avoir *quelque chose* au cou. » Elle ne peut lui mettre sa jarretière; elle y substitue un bas. Donc spontanéité, raison et liberté.

1. Quand je lis les auteurs, je m'aperçois que plusieurs ont parfois l'air d'attacher de l'importance à ce détail (voir, entre autres, le résumé que je donne plus haut des vues de M. Beaunis sur la veille somnambulique). Il n'en a aucune, sinon pour le sujet qui doit tâtonner, s'il tient les yeux fermés. (Voir de l'*Influence*, etc., p. 157.)

Enfin, elle a, cette fois-ci encore, noté un changement, non pas en elle, mais dans son entourage, au moment où la suggestion opérait : *Elle n'a plus vu que madame.* C'est bien là un caractère du rêve, de se détacher sur un fond noir, ce qui lui donne une vivacité de contraste. Ce changement de lieu peut être si absolu — aucun hypnotiseur n'en doutera — que, sous l'empire de la suggestion, une jeune fille s'imaginera être dans sa chambre à coucher, au moment de se mettre au lit, et qu'elle ne fera aucune difficulté de procéder devant vous, devant le monde, aux détails de sa toilette de nuit. Ce qu'on a appelé l'absence de la pudeur dans le rêve ne tient pas souvent à autre chose.

On peut se demander, comme je l'ai fait plus haut à propos des expériences précédentes, s'il n'y a pas continuité de sommeil entre le moment où le sujet est hypnotisé et le moment où la suggestion entre en jeu.

Quoique peu disposé à admettre qu'il en fût ainsi, j'ai voulu en avoir le cœur net, et pour cela, je procédai, ce même soir, de la manière suivante.

L'une des aiguilles à tricoter dont M..... se sert est fortement déformée. Je lui suggère qu'au bout de trois aiguilles, elle devra chercher à la redresser. On va voir pourquoi j'ai choisi le chiffre trois.

Par une circonstance fortuite, la suggestion faite, M....., *sans attendre que je la réveille*, ouvre les yeux et se remet à tricoter. C'est une simple anticipation. Elle ne fait que me prévenir en exécutant d'elle-même ce qu'on lui a fait faire par deux fois ce soir. Dialogue : «Dormez-vous[1]? — Non (comme je l'ai dit précédemment, M..... n'a pas une conscience si nette de son sommeil que J.....; *ou, peut-être bien encore, n'est-elle pas aussi bien stylée*). — Si fait; la preuve, c'est que je vais vous éveiller par mon souffle. » Je l'éveille, en effet; secousse des épaules et sourire.

Elle continue son ouvrage. La troisième aiguille épuisée, elle s'arrête, embarrassée : car l'aiguille à redresser est dans le bas. Elle ferme les yeux, et se remet à tricoter tout endormie.

Je la réveille de nouveau et je l'interroge. Elle me reproduit *textuellement* la suggestion que je lui ai donnée; mais *elle croit avoir redressé l'aiguille*, et il ne m'a pas été facile de la détromper, parce qu'elle m'a soutenu qu'elle ne saurait la rendre plus droite qu'elle n'est.

Ainsi, se trouvant en face d'une quasi-impossibilité, elle a trouvé commode d'escamoter l'ordre en l'accomplissant en rêve. Je croyais

1. Voir de l'*Influence*, etc., p. 156. Inutile de faire observer que, si le sujet est endormi, les réponses aux questions faites sur son état ne méritent aucune confiance. Il répondra ce qu'on voudra.

ou qu'elle allait tirer l'aiguille au risque de défaire le travail déjà fait, ou qu'elle continuerait son tricot jusqu'à ce que l'aiguille sortît — c'était là que j'attendais l'entrée en scène de la spontanéité — elle a fait mieux que tout cela.

C'était d'ailleurs là un détail accessoire de l'expérience qui avait pour but de bien constater que le sujet s'endormait au moment d'accomplir la suggestion. Cette thèse, elle l'a confirmée au delà de toute prévision.

Avant d'aller plus loin, il est bon peut-être de fixer en quelques traits l'esquisse du tableau de la soi-disant veille somnambulique, tel qu'il ressort à cette heure de nos recherches.

La veille somnambulique ne diffère du somnambulisme ordinaire qu'en ce que l'acte par lequel le sujet est plongé dans cet état provient d'une suggestion antérieure, et que, entre cette suggestion à échéance, et l'hypnose, s'est intercalé un certain intervalle de veille effective — ou parfois peut-être purement apparente, si l'échéance est courte. C'est cette circonstance, tout extérieure, qui a pu faire croire aux praticiens qu'il y avait là un phénomène d'un ordre nouveau. Au fond, l'essentiel c'est que la suggestion fait que Mlle A..... E..... voit à M. X..... un nez d'argent; il importe peu que l'effet soit immédiat, qu'il se produise au réveil, ou bien qu'il ne se manifeste qu'après un laps de temps fixé à l'avance.

La veille somnambulique est suivie d'un réveil, comme le sommeil ordinaire ou le sommeil hypnotique. Le réveil peut être obtenu par les procédés appliqués ordinairement au sommeil hypnotique.

Les actions faites pendant la veille somnambulique sont susceptibles d'être l'objet du souvenir. Mais le sujet ne garde aucune idée du moment où il y entre. Il en est d'ailleurs absolument de même par rapport à son entrée dans le sommeil hypnotique ordinaire, et aussi dans le sommeil physiologique.

Le sujet dressé de manière à faire la différence entre ses états normaux et ses états hypnotiques, et qui reconnaît, par exemple, que dans l'état hypnotique il est contraint, que ses sensations sont limitées à un seul objet, que les étrangetés des choses ou de ses actions ne lui causent aucun étonnement, retrouve tous ces caractères dans l'état dit veille somnambulique, et, si exercé qu'il soit, ne le distingue aucunement de l'hypnose ordinaire. Il n'y a donc aucune raison de conserver une dénomination spécifique qui ne repose sur aucune réalité.

Quant à l'explication du phénomène, elle est des plus simples. Toute suggestion ou toute injonction pour l'accomplissement de laquelle on fixe une époque future, est censée formulée dans les

termes suivants : « *A tel moment vous vous endormirez*, puis vous verrez ou vous ferez telle chose ». C'est cet ordre latent qui est la cause de l'hypnose ultérieure.

VII

Nous venons de voir que, dans la veille somnambulique, le sujet est soustrait au monde réel, comme il l'est dans l'hypnose ou dans le sommeil ordinaire — premier trait de ressemblance entre les trois états.

Il est une seconde manière de mettre en évidence l'entière ressemblance du rêve physiologique et du rêve somnambulique, que celui-ci se produise pendant la veille apparente ou pendant l'hypnose — c'est de comparer directement les facultés psychiques du sujet suivant qu'il est sous l'empire de l'une ou de l'autre espèce de rêve. Cette comparaison on peut lui demander de la faire lui-même; nous pourrons aussi essayer de la faire d'après leurs signes extérieurs.

Une première analogie bien significative, c'est l'impossibilité pour les sujets de distinguer un rêve suggéré d'un rêve naturel. J'ai donné aux miens, pendant plusieurs jours consécutifs, des rêves suivis : J..... et M..... étaient au bal — des jeunes gens leur faisaient la cour — ils adressaient leur demande aux parents — mariage — bouquet, — voyage dans des pays lointains : mer, forêts, villes, monuments, achat de souvenirs pour les parents et amis, etc. Les deux premiers jours elles croyaient avoir rêvé naturellement ces belles histoires; le troisième jour, il a bien fallu leur dire la vérité, ce qui les a émerveillées. Elles n'aimaient pas ce genre de rêves, *c'était trop beau.*

Je leur ai aussi donné des rêves d'après gravures [1]. J'ai chez moi une reproduction du célèbre tableau de Wautier : *le Repas des funérailles.* On vient d'enterrer le mari, un chasseur, doit-on croire; voilà son fusil, ses souliers, son chien. Dans un coin, près du lit, la veuve, accablée de douleur; des femmes, deux vieilles et deux jeunes, la consolent. Au centre, une table servie, des femmes tout autour, dont une jeune (la sœur?) mise avec quelque recherche; quelques-unes attirent à elles les petits orphelins, qui pleurent; dans un angle, par la porte, on voit, dans une autre pièce, des hommes à l'air assez indifférent qui causent; sur le sol, des fleurs çà et là.

J'ai hypnotisé J..... et M.... et leur ai montré la gravure en l'expliquant, et annoncé qu'elles verraient cette scène en rêve. C'est ce qui

1. Voir le *Sommeil et les Rêves*, p. 112 et suiv.

s'est réalisé; mais elles l'ont, l'une et l'autre, dramatisée à leur manière. J..... a vu un deuil conduit par une femme ni vieille ni jeune ; une vieille cherchait à consoler la première et la prenait par le bras ; une autre vieille suivait. Venaient ensuite d'autres femmes et des hommes qui ne pleuraient pas, mais avaient l'air triste, et trois ou quatre enfants; enfin une jeune femme en toilette laissait tomber des boutons (*sic*, non de fleurs, mais de vêtements — singulière influence du mot) et des demi-francs, que J..... ramassait. A la queue du cortège, une charrette chargée de vieux fusils et conduite à la main. Le cortège a passé le pont (nous habitons à côté d'un pont), et ce fut fini. Elle n'a pas vu de chien.

M..... non plus n'a pas vu le chien. Elle a regardé passer le convoi du seuil de notre maison. Elle aurait bien voulu l'accompagner, mais elle n'en avait pas le temps, et puis, il n'y avait là ni connaissances ni parents. Elle éprouvait beaucoup de peine de voir pleurer la veuve. Les hommes et les femmes qui suivaient ne pleuraient pas. Le char funèbre était chargé de couronnes, etc.

J..... et M..... ont cru toutes deux avoir fait un rêve ordinaire, et ont été naturellement frappées de cette circonstance qu'elles avaient rêvé l'une et l'autre d'enterrement, mais n'y ont pas remarqué d'autres traits de ressemblance.

Je suis entré dans ces quelques détails à l'occasion de ces sortes de rêves, parce qu'ils se rapportent à un nouveau genre de suggestion non encore pratiqué, je pense. Il y a là une mine, peut-être féconde, à exploiter. Plusieurs sujets pourraient, de cette façon, recevoir une suggestion absolument identique, et l'on verrait ce que chacun d'eux saurait en tirer, suivant son tempérament.

Après cette quasi-digression qu'on me pardonnera, je l'espère, je reprends la comparaison expérimentale du rêve physiologique et du rêve de l'hypnose ou bien de la veille somnambulique.

Le rêve physiologique se distingue souvent par sa bizarrerie; les fusils y sont des hommes; les chats, des oiseaux; les vers de terre, des parents; un amphitryon fait passer à ses convives son propre crâne en guise de plat, etc., etc. [1].

La plupart du temps, le rêveur accepte ces extravagances comme tout ce qu'il y a de plus naturel au monde. Parfois il s'étonne; mais son étonnement a encore quelque chose de fantasque.

J'ai pensé que des somnambules comme les miens, qui savent se rappeler leurs pensées et leurs sensations hypnotiques, offraient des

1. Il y a là trois rêves de M. G. Tarde; je les ai consignés dans mon livre sur le *Sommeil*, p. 234, 240.

avantages précieux et permettraient de comparer directement le rêve physiologique et le rêve hypnotique.

Deux songes que je fis dans la nuit du 5 au 6 avril furent l'occasion de ces recherches, que j'entrepris seulement à partir du 11, et que je poursuivis pendant deux ou trois jours seulement. L'intervalle fut consacré à l'étude de la contrainte hypnotique, étude dont je ferai connaître plus loin les résultats. Mais je crois devoir rompre, pour cette fois, l'ordre chronologique de mes expériences, pour mieux satisfaire à l'ordre logique.

Voici le premier songe. Nous nourrissions un lion, grand et fort; il n'était pas en liberté; il était enchaîné dans le jardin à un panier à vin. Étant venu à se détacher, je courus après lui, l'attrapai et l'enfermai dans une petite bouteille à large goulot. Cette bouteille, que je vois encore, est celle qui me servait jadis dans mes courses d'entomologiste; elle contenait un fragment d'éponge imbibé de créosote. Le lion ne tarda pas à être asphyxié. Je l'en tirai; il avait la forme d'un hydrophile; son corselet et l'une de ses élytres étaient écrasés. Posée sur le dos, la bête se mit à remuer les pattes. Je la montrai à ma femme et à mes enfants tout craintifs, en leur disant : « Le lion n'est pas encore mort. »

J'ai retrouvé facilement presque tous les éléments de ce rêve, souvenirs lointains pour la plupart. Je ne veux en relever qu'un point : l'identification d'un lion et d'un hydrophile.

Cette même nuit — il faut croire que j'étais en veine — je rêvai que mon collègue, M. X..... devait venir me voir. Il est correct et quelque peu solennel. Je trouvai piquant de le mystifier. Il y avait dans le vestibule de la maison un grand portemanteau mobile en fonte. Je me déguisai en pardessus et me suspendis à l'un des crochets. M. X..... arrive et demande après moi. La servante, stylée par moi, lui répond que je suis sorti, mais que je rentrerai bientôt; elle l'invite à m'attendre. Par discrétion, il veut se retirer. La bonne insiste. Rien n'y fait. Alors je surgis je ne sais d'où — le moi-pardessus restant toujours accroché — et je joignis mes instances à celles de la bonne. « Non, me disait-il, puisque *vous* n'êtes pas chez vous, je préfère revenir une autre fois. — Mais, entrez, je serai de retour dans un instant. — Merci, vraiment! » Ici s'arrête le rêve.

Dédoublement de personne et changement hyperbolique de personnalité — car il n'y a pas ici simplement un pardessus-homme, mais bien un pardessus-moi [1].

1. Certains hypnoticiens font grand état des changements de personnalité. Les expériences qui vont suivre montrent que ce sont, pour la plupart, des phénomènes sans portée spéciale.

Je voulus expérimenter sur mes sujets la gamme des aberrations les plus insensées; je me fis un programme qui procédait par gradation, et je l'exécutai méthodiquement.

Je l'ai même quelque peu enrichi, contrairement à mon principe de ne pas surmener mes deux braves filles. Mais ces expériences ou plutôt ces jeux étaient des plus divertissants; on riait à se tordre. Elles-mêmes, se servant tour à tour de spectacle, ne s'en lassaient pas et me priaient d'inventer de nouvelles combinaisons; d'où leur nombre relativement considérable.

VIII

11 avril. — Ces expériences ont pour but d'éprouver la crédulité du rêveur tour à tour pendant l'hypnose et pendant la veille somnambulique. Les expériences 1, 3, 5 se rapportent à l'hypnose; les expériences 2, 4, 6 qui leur sont corrélatives, à la veille somnambulique. Le signal, qui variait, était dans ce dernier cas donné 10 à 15 minutes après le premier réveil. Nulle différence appréciable.

1. J..... et M..... se promènent dans la campagne : il se met à pleuvoir. J...., plus vive comme toujours, se secoue et essuie de son tablier les gouttes de pluie qui tombent sur ses épaules. Je lui présente un balai : « Tenez, *ce balai* (*sic*) peut vous servir de parapluie, il vous abritera toutes les deux sans peine. » Elle prend sa sœur à son bras, se serre contre elle, marche dans la chambre, tenant le balai en guise de parapluie. Éveillée, elle se souvient d'avoir eu en main un *balai-parapluie*.

2. J..... doit vendre son cochon. J'ai suggéré à M..... qu'elle est le cochon. Je marchande; je trouve le cochon maigre. J..... me fait apprécier combien les jambons (elle prend les bras de M.....) sont charnus. « Soulevez-le par la queue, pour que je juge du poids. » J..... prend sa sœur par la jupe et cherche à la soulever. « Voyez comme il est lourd, » me dit-elle. M..... gémit et se sauve; seulement, bien que cochon, elle parle : « Tu me fais mal [1]. » J..... la poursuit; lutte; réveil spontané. Elles ont joué leur rôle *en conscience*. M..... se croyait cochon. Quant à J...., elle avait envie de prendre le cochon par le groin, et elle fait le geste.

3. Il fait froid, le feu est éteint; Madame est glacée (détails réels). J..... est un poêle. Je lui demande où est le tuyau : elle désigne sa tête; la porte par où on introduit le charbon : elle montre son estomac.

1. B. (voir le prochain article) jouait mieux son rôle; il ne parlait pas.

« Eh bien! J....., Madame a froid, il faut vous allumer. » J..... prend la pelle à charbon, la plonge dans le bac à charbon, heureusement sans en prendre, et se verse le charbon dans le ventre.

Je la réveille : elle se souvient parfaitement de son rêve, rit aux éclats : elle avait vraiment la forme d'un poêle carré surmonté d'un tuyau, et a cru *s'y* mettre du charbon.

4. M..... est une lampe à pétrole. Elle me montre la cheminée, au-dessus de sa tête, avec un abat-jour. Sa tête est le réservoir à huile. Il fait sombre; il faut allumer. M..... enflamme (en réalité) une allumette, laisse le soufre s'évaporer, et l'approche de sa figure. Je la réveille; elle aperçoit l'allumette qui brûle. Souvenir intégral. Elle se voyait lampe.

5. M..... est fatiguée; elle voudrait bien s'asseoir. Je lui montre J..... « Voilà un canapé », et je dis à J..... qu'elle est un canapé. J.....se met aussitôt à quatre pattes, et M..... s'assied sur elle. Réveil et souvenir.

6. On a besoin d'une brouette pour conduire les pommes de terre. M..... est la brouette. Elle aussi se met tout de suite à quatre pattes. J..... doit conduire la brouette; elle traîne vigoureusement par la chambre sa sœur, qui se laisse faire. Je réveille J....., qui contemple sa brouette avec ébahissement. La brouette ne bouge pas... — comme de juste. Au bout d'une bonne minute, je réveille M....., qui se croyait brouette et chargée de pommes de terre.

12 avril. — Ces expériences ont pour but d'éprouver la logique du rêveur. La première, n° 7, sert pour l'hypnose; la deuxième, n° 8, pour la veille somnambulique.

7. Je suggère à J... qu'elle est en verre. La pauvre fille reste dans la position qu'elle avait au moment de la suggestion, le bras droit le long du corps, la main gauche à la hauteur de la figure. Elle a les yeux ouverts. On se promène autour d'elle: ses angoisses sont inexprimables : « Je vous en prie, prenez garde, ne me touchez pas, vous me gênez. » Elle tourne faiblement la tête en suivant les personnes des yeux. Je m'approche, touche son bras : « Vous voilà cassée; le morceau est par terre! » Elle se baisse *vivement* pour le ramasser [1]. Je la réveille. Souvenir intégral.

8. Je persuade à M..... qu'elle est en sucre. Elle suce à l'instant ses doigts, et elle trouve que le goût en est bon [2]. Un gros nuage survient, des gouttes tombent. M..... s'enveloppe vivement la tête de son tablier. Si je lui souffle dans le cou, elle préserve son cou; elle gémit. Réveillée, elle se rappelle tout.

1. B. (voir le prochain article) a été plus logique. Il n'a pas voulu ramasser le bras cassé de peur de casser l'autre.

2. B. (voir le prochain article) a raisonné autrement.

9. *La tête coupée.* M..... et J..... sont endormies toutes deux en même temps. Je prévois que l'expérience pourra présenter de l'imprévu. M..... me servira pour le contrôle au besoin. C'est pourquoi je la laisse dans un fauteuil, pendant que j'emmène J..... dans une chambre voisine, où il y a une armoire à glace. Un second but de l'expérience est de se renseigner, si possible, sur la manière dont l'hypnotisé s'explique la disparition des objets. Ce sera l'objet d'un autre travail. Pour le moment, je ne l'utilise que pour sa bizarrerie, qui place le sommeil hypnotique sur la même ligne que le sommeil physiologique.

J..... a les yeux ouverts; elle se sent très bien. Moi : « C'est dommage que vous n'avez plus votre tête. — Non, monsieur? (J... prend un air inquiet et troublé). — Sentez! » J..... porte ses deux mains à son cou et autour de sa tête, *mais elle ne la touche pas une seule fois*, s'arrangeant ainsi *de manière à confirmer la suggestion;* c'est juste tout l'opposé de ce qu'on ferait à l'état de veille. Son action, qui, à première vue, a l'air d'une vérification, est, au contraire, une fausse manœuvre dont elle consent à être la dupe. J'en donnerai, à une autre occasion, le motif, qui est de nature purement psychologique.

Je la conduis devant la glace : *elle ne voit pas sa tête*, elle ne voit que son corps et indique nettement où il finit. Moi : « Mais, J....., comment voyez-vous que vous n'avez plus de tête? — Par une fenêtre? (et elle montre le cadre de la glace). — Ce n'est pas là ma demande. Puisque vous n'avez pas de tête, comment voyez-vous? — Par une fenêtre. — Vous ne comprenez pas : si vous n'avez pas de tête, vous n'avez pas d'yeux, et vous ne devez pas voir. » J..... reste interdite, et ne répond plus. Le lecteur voudra bien remarquer l'insistance que j'ai dû mettre à faire toucher du doigt à J..... une contradiction aussi palpable.

Je lui montre sa tête au loin sur une table : c'est un chapeau d'homme de haute forme. J...., toute joyeuse, se précipite, le saisit à deux mains, et, au moment où elle va le placer sur sa tête, je la réveille. Souvenir intégral. J..... a éprouvé une véritable angoisse; sa physionomie, d'ailleurs, l'indiquait. Notons encore que cette angoisse se prolongea quelque temps après le réveil — analogie inattendue avec l'effet de certains rêves. Pareille angoisse se répétant avec obstination ne pourrait-elle pas, à la longue, troubler l'esprit et engendrer la folie [1]?

Je vais chercher M...., qui pendant tout ce temps est restée endormie. J..... assiste avec intérêt à la scène; seulement, la physionomie de M..... n'est point parlante. *Elle non plus, ne touche pas sa tête*; elle

1. Voir la *Médecine d'imagination*, par Ch. Féré, p. 28 et suiv.

passe ses mains tout autour, sans l'effleurer. Je lui dis : « Vous me voyez? — Oui, monsieur. — Combien de doigts est-ce que je vous montre? — Cinq. — Avec quoi les voyez-vous? — *Avec mes yeux*. — Mais vous n'avez plus de tête; vous ne devez pas voir avec vos yeux. — Je vois avec mes yeux. » Je la place devant la glace; *elle voit sa tête*. J'insiste; elle continue à la voir. Je fais un geste comme pour la faire partir; elle la voit s'évanouir. Maintenant M..... voit son corps sans tête. Je lui montre au loin mon chapeau : « Voilà votre tête! — Non, monsieur! — Si, regardez bien! — Non, c'est un chapeau. — Venez plus près! — Ce n'est pas ma tête. » Je lui dis de se retourner et lui montre de loin une éponge sur le lavabo. « Ah! voilà ma tête! » Elle court, prend l'éponge, veut se la mettre sur le cou, touche sa figure, remet l'éponge sur le lavabo et se réveille. Souvenir.

Interrogées quelques heures après, elles se rappellent les moindres détails de mes précédents interrogatoires. J'insiste. Pour J....., c'était *un grand travail* de comprendre comment elle pouvait voir n'ayant pas sa tête, et elle « n'en sortait pas ». Quant à M....., elle ne savait pas comment ses yeux tenaient, mais elle avait ses yeux; elle n'était pas trop inquiète; « il lui semblait que sa tête reviendrait ». Elle a parfaitement vu sa tête s'évanouir dans la glace sur mon ordre, et se rappelle le geste que j'ai fait pour la faire disparaître.

Conclusion : les facultés intellectuelles du sujet pendant le sommeil ou la veille somnambulique sont déprimées au même dégré que pendant le sommeil normal.

J. Delbœuf.

(*La fin prochainement.*)

SUR LA POLARISATION PSYCHIQUE
DANS LA PHASE SOMNAMBULIQUE DE L'HYPNOTISME

Parmi les nombreux phénomènes étranges qui se présentent dans l'hypnotisme, il y a celui que Binet et Féré ont appelé la *polarisation psychique*[1].

C'est sur ce phénomène, qui nous a semblé offrir un intérêt particulier, que nous avons fixé notre attention, en le rendant l'objet de recherches, dont nous résumons ici brièvement les résultats.

En général, ces résultats ont été analogues à ceux de Binet et Féré ; nous en avons cependant obtenu d'autres remarquables en modifiant les méthodes.

Chez Mlle X..., l'état léthargique n'a pas lieu, mais elle passe d'emblée à l'état somnambulique, et il n'est guère possible d'obtenir les autres phases de l'hypnotisme. Dans cet état, nous faisons une série de suggestions les plus variées.

Par exemple nous suggérons que nous faisons une partie de plaisir en chemin de fer; la physionomie du sujet exprime la satisfaction, et il raconte joyeusement les incidents du voyage. Alors, on applique l'aimant à la nuque, à un centimètre de distance de la peau: au même instant le sujet se trouble; qu'y a-t-il? « Un désastre au chemin de fer, un train brisé sur les rails, il est impossible d'avancer. »

Moyennant la suggestion on provoque des hallucinations de personnes ou d'animaux : par exemple, nous sommes à la campagne; voilà un serpent qui poursuit le sujet, son angoisse est extrême. Avec l'application de l'aimant le serpent disparaît et le sujet se calme. On lui suggère que le diable est devant elle, ce à quoi, étonnée et effrayée, elle répond : « Et moi qui ne croyais pas au diable ! Mais c'e st tout à fait lui ! » et elle décrit avec horreur les cornes, les flamm es qui lui sortent des yeux, la queue, etc. ; sa physionomie exprime l'épouvante. On lui applique l'aimant et tout à coup elle ajoute en souriant : « Mais c'était impossible, je le savais bien : ce n'est qu'un cerf gracieux. »

1. Voir la *Revue philosophique* d'avril 1885.

On lui nomme une personne qu'elle hait profondément, cela la met dans une grande colère, et elle dit qu'elle ne lui pardonnera jamais. Application de l'aimant. Quelques instants après, son visage exprime la compassion. Elle s'écrie : « Pauvre malheureux! il ne m'a fait du mal que parce qu'il m'aimait trop : je ne puis réellement le haïr. »

Après avoir provoqué l'état somnambulique chez un autre sujet, qui est un homme que l'on peut faire passer par toutes les phases de l'hypnotisme, on lui offre un verre d'eau. On lui suggère que c'est une liqueur délicieuse; il la boit alors avec une extrême avidité. Au même instant, on lui applique l'aimant; aussitôt il éloigne le verre de ses lèvres et crache avec dégoût la boisson, parce qu'elle a une saveur amère et mauvaise.

On lui présente quatre feuilles de papier, et on lui suggère que sur l'une d'elles se trouve l'image charmante d'une jeune fille; on mêle ensuite les feuilles, afin qu'il recherche celle sur laquelle était fixée l'hallucination suggérée : il la retrouve en effet et admire la beauté de l'image; en cet instant on lui applique l'aimant. Aussitôt, sa physionomie exprime la répulsion, il éloigne la feuille de papier en disant : « Elle est laide. »

Dans ce sujet, la disposition d'esprit suggérée en faveur ou contre une personne est très intéressante. On lui suggère qu'une des personnes présentes, qu'il ne connaît que de vue, est un mauvais sujet qui cherche à lui nuire; ensuite on le réveille. Au moment de s'en aller, et après avoir salué tout le monde, il lève une chaise et s'élance sur cette personne : à ceux qui lui reprochent sa manière d'agir, en lui disant que la personne en question est très honnête, il réplique avec violence : « Non, il veut me détruire et je l'assommerai où je le rencontrerai. » On lui applique l'aimant; aussitôt il sourit, va vers cette personne et lui tend amicalement la main.

L'aimant n'a pas toujours cet effet sur les hallucinations suggérées. Nous avons par exemple appliqué l'aimant à un demi-mètre du derrière de la tête à un sujet qui, dans l'état somnambulique, suivait l'hypnotiseur dans tous ses mouvements. Il resta comme cloué au sol en oscillant entre l'hypnotiseur et l'aimant, et finit par se retourner irrésistiblement vers ce dernier. Malgré cette puissante influence de l'aimant sur ce sujet, il n'avait cependant aucune action sur son idéation.

Du reste, toutes les suggestions ne peuvent pas être inverties par l'aimant. Chaque fois que la suggestion se réalise par une action continuée et n'est pas l'expression d'une émotion ou d'une impulsion, ou lorsqu'elle implique un changement de la propre individualité, l'aimant exerce peu ou point d'influence. Par exemple on joint les mains du sujet comme pour la prière; les sensations musculaires détermi-

nées qui en dérivent provoquent des idées et des sentiments analogues : la prière. Tant qu'on maintient cette position, l'aimant ne change point la disposition de l'esprit.

On suggère à un sujet qu'il est un grand peintre et on lui fait dessiner quelque chose. Pendant ce temps l'aimant reste sans effet, car le sujet termine le dessin.

Lorsqu'on suggère des actions souvent répétées et qui par conséquent deviennent plus faciles, de celles pour lesquelles les sujets ont une tendance particulière, l'aimant ne polarise pas. Par exemple un sujet évidemment très adroit à commettre un vol qui lui est suggéré, n'est pas arrêté par l'application de l'aimant.

L'aimant n'a qu'une faible action sur les hallucinations à échéance suggérées. On suggère au sujet Y... que 15 minutes après l'avoir réveillé, il verrait Monseigneur F..., et on lui applique l'aimant qui n'exerce aucun effet, puisque exactement après 15 minutes, il court vers la porte, tandis que nous causons, s'agenouille et reste comme en extase devant F... En cet état on lui applique de nouveau l'aimant; sa physionomie change, il devient triste, et une larme lui coule sur la joue. On lui demande : « Pourquoi pleures-tu? » Il répond : « Monseigneur m'adresse d'amers reproches, et je ne sais pas pourquoi. »

En tenant compte de la question des esthésiogènes et de l'action non seulement de l'aimant, mais encore des métaux et de beaucoup d'autres corps, sur la sensibilité, nous nous sommes demandé si ce phénomène que l'on appelle polarisation psychique est exclusivement produit par l'aimant ou également par d'autres corps esthésiogènes.

Pour résoudre la question, nous nous sommes servis d'un électro-aimant, d'un morceau de métal ou même des mains chaudes. Nous ne citerons pas d'exemples, mais quelquefois nous avons obtenu les mêmes effets que si on avait appliqué l'aimant. Cela ne doit pas étonner si l'on réfléchit à l'extrême sensibilité de quelques sujets dans l'état hypnotique.

Mlle X... entend à la distance de plus de trois mètres le tic-tac d'une petite montre; elle sent qu'on lui touche l'extrémité d'un cheveu perdu en l'air à la distance de 5 ou 6 centimètres de la surface de la peau; elle indique avec une grande précision le point du dos vers lequel est dirigé l'index de l'observateur, à la distance de dix et même de vingt centimètres; nous avons observé que même la force visuelle et le champ visuel subissaient des modifications. Dans un autre sujet nous avons trouvé une véritable hyperesthésie cutanée, telle qu'on aurait pu la considérer comme hyperalgésie. Le simple contact de

l'extrémité des doigts devenait gênant et douloureux, et était suivi par des secousses réflexes.

L'un de nous a cherché à approfondir la nature de l'action de l'aimant dans ces circonstances, en examinant la manière dont se comportent les courants de la tête sous l'action de l'aimant [1]. Dans ce but, on s'est servi d'un galvanomètre multiplicateur à boussole tangente très délicat, et au moyen de longs fils de cuivre couverts de caoutchouc, et de deux plaques en platine couvertes de papier buvard imbibé d'une solution de sulfate de zinc, on a fermé le circuit en y introduisant la tête du sujet.

De même que chez la plupart des hommes, le galvomètre indique dans l'état somnambulique un courant de gauche à droite. Ce qui est intéressant, c'est que le courant augmente considérablement sous l'émotion d'une suggestion.

Nous citons seulement quelques-unes de ces recherches. Dans l'état de somnambulisme, en faisant usage de deux isolateurs et des plaques aux tempes, et en fermant le circuit, l'aiguille, qui dans l'état de repos complet marquait 4, dévie jusqu'a 12; dès qu'elle s'arrête, on fait la suggestion d'un coup de poignard : l'instant suivant il y a déviation jusqu'à 20; peu après l'aiguille retourne à 11. Suggestion d'un loup menaçant; déviation jusqu'à 21. Tandis qu'en retournant en arrière l'aiguille marque 15, on applique l'aimant; après un instant elle s'arrête d'abord et dévie ensuite jusqu'à 23; on retire l'aimant, et l'aiguille retourne à 15. On applique de nouveau l'aimant sans provoquer aucune suggestion : déviation jusqu'à 28. On réveille le sujet et l'aiguille descend jusqu'à 9. En reproduisant l'état somnambulique, il y a augmentation jusqu'à 11. On suggère qu'un enfant du sujet est malade; déviation jusqu'à 40.

Sans citer les nombreuses expériences faites par nous, il nous semble pouvoir conclure :

1° Que les courants transversaux de la tête augmentent dans l'état somnambulique;

2° Que les suggestions émotionnelles produisent dans l'état somnambulique de fortes oscillations de l'aiguille galvanométrique, ce qui n'arrive pas quand l'individu est réveillé ;

3° Qu'une condition analogue est produite par l'action de l'aimant;

4° Que, soit qu'on applique l'aimant à l'occiput ou au front, les résultats des expériences galvanométriques ne changent point; seulement l'inversion des suggestions est moins facile en appliquant l'aimant au front qu'à l'occiput.

1. Les recherches galvanométriques ont été faites par le professeur Bianchi seul.

A ce propos, nous citerons un fait très important; Mlle X... se laisse hypnotiser par l'un de nous en la présence de l'autre, avec la ferme détermination (qu'elle ne nous a révélée qu'après) de ne point s'exprimer sur certain sujet. Cette fois, les suggestions dans l'état somnambulique sont moins actives; on demande si elle pense à quelque chose. R. Oui, j'ai des idées. D. Révélez-les. R. Je ne puis, je ne dois. Après avoir inutilement mis en usage les moyens les plus insinuants, l'hypnotiseur lui ordonne avec énergie de lui révéler ses pensées en lui disant qu'elle ne peut avoir aucune volonté hors la sienne. Refus absolu. Application de l'aimant au front; peu d'instants après, Mlle X... porte la main au front et s'écrie: « Mon Dieu! Vous me faites bien mal au front, oh quelle douleur! Mais vous m'avez fait sortir du sang. » Et en disant cela elle se touche le front, précisément à la place où nous avions fait agir l'aimant, comme pour essuyer le sang, et elle regarde ensuite ses mains comme si elle y voyait réellement du sang : dans ce moment on lui ordonne de nouveau de répondre à la question. Cela lui cause une émotion telle qu'elle se réveille dans un état d'âme complètement hostile à nous, et ayant encore l'hallucination d'une blessure au front, précisément à l'endroit où avait été appliqué l'aimant; elle nous traite très mal en nous déclarant qu'elle ne se ferait plus jamais hypnotiser, et elle reste dans un état de grande agitation et de grand abattement, cette lutte l'ayant brisée. Ensuite elle a toujours obstinément persisté à ne se faire plus hypnotiser, malgré la grande influence que l'un de nous exerçait sur elle.

Ce fait nous semble avoir une grande importance pour la médecine légale, car l'on peut formuler cette question : Tous les sujets deviennent-ils des instruments passifs, lorsqu'ils sont hypnotisés? Révéleront-ils toujours les secrets qu'ils veulent garder, ou bien cela dépend-il aussi du caractère, de l'éducation, de la profondeur du sommeil hypnotique, de certains sentiments mieux organisés, et de la constitution de leur personnalité? Nous sommes de cette opinion.

Les deux principaux sujets de ces expériences sont tout à fait divers par leur caractère et par leur éducation, quoique tous deux éminemment hystériques. Il est facile de faire changer de personnalité à l'un d'eux, tandis qu'une substitution de personnalité a toujours été impossible dans l'autre.

Comment peut-on interpréter les phénomènes de la *polarisation psychique*? Pour parvenir à ce but, il est nécessaire de refaire le procès de la formation de l'idéation humaine. En général, nous pouvons dire que le mécanisme au moyen duquel naissent les idées et les conceptions est celui de la « conclusion » dont les conditions

doivent être considérées comme la fonction logique fondamentale qui agit dès les premières impressions de l'enfant, et va se développant à mesure que ces impressions deviennent plus complètes, plus distinctes, plus différenciées.

Ce procès logique fondamental est le résultat des rapports associatifs des sensations et des idées, et surtout des rapports d'antithèse auxquels s'associent des états de l'âme analogues, de plaisir ou de douleur. Il en résulte que, par la force même de la fonction dont naît la conclusion dans le procès normal de l'idéation, chaque idée porte nécessairement avec elle l'idée antithétique, seulement par l'action de l'attention cette dernière ne rejoint pas le champ visuel de la conscience, et reste obscurcie, mais non inconsciente, en raffermissant l'idée du contraste.

Le même « moi », quand il naît la première fois avec la première idée de l'espace, est strictement lié au « non-moi », comme le blanc réveille l'idée du noir, le plaisir celle de la douleur, la lumière celle de l'obscurité, et ainsi de suite.

Quand l'attention dirige le procès idéatif selon les lois associatives, par le fil logique qui se déroule dans le champ visuel de la conscience, mais accessible aux impressions extérieures, l'idéation suit une voie déterminée. Mais lorsque l'attention, la volonté et la conscience sont abolies ou affaiblies, comme dans le somnambulisme, on ne peut réveiller que des images du dehors, comme dans les suggestions, et ces images sont évanescentes et peuvent disparaître avec les impressions qui éveillent d'autres images jusqu'alors endormies dans l'inconscient, dont par la même loi associative naît l'idée, ou l'image, ou le sentiment, ou l'impulsion, qui est dans le plus intime rapport avec cette disparition, c'est-à-dire dans le rapport de contraste ou d'antithèse.

L'aimant, le chaud, le froid, le contact, réveillent de nouvelles images qui repoussent celles qui ont été précédemment suggérées, et des états corrélatifs qui se développent sans être modifiés ni coordonnés par les facultés les plus élevées de l'esprit; d'où suit la forte déviation galvanométrique que l'on n'observe guère dans l'état normal sous de semblables stimulants.

Une jeune personne que M. le docteur Fusco nous a présentée nous a fourni la preuve à l'appui de ce que nous venons de dire. Lorsque ce remarquable sujet était dans l'état somnambulique, chaque suggestion douloureuse changeait en lui l'état somnambulique en état cataleptique ; cela n'avait pas lieu lorsqu'on provoquait une suggestion agréable. Or, il arrivait constamment que si on appliquait l'aimant après avoir provoqué une suggestion agréable, son visage

commençait par prendre une expression d'étonnement douloureux; elle tombait ensuite en catalepsie, et lorsqu'après s'être remise de cet état on lui demandait pourquoi elle ne répondait plus aux questions qui lui étaient adressées, elle répondait : « Je suis contrariée, car au moment où je vois une belle chose, je ne la vois déjà plus, et je ne sais pourquoi ni comment. » On lui fait écrire une lettre au docteur Fusco : tandis qu'elle écrit on applique l'aimant, elle s'arrête; — on éloigne l'aimant et elle continue à écrire. Après lui avoir fait tracer une autre ligne on applique de nouveau l'aimant et elle tombe en catalepsie.

Nous pourrions confirmer par un fait physiologique cette simple tentative d'explication. On suggère à un individu dans l'état somnambulique que tous les objets sont rouges, puis on le réveille et il s'étonne de voir tout en rouge et rien qu'en rouge; on lui applique l'aimant, et à l'hallucination du rouge succède celle du vert, qui est la couleur complémentaire du rouge : ce sont les lois physiques mêmes que l'on rencontre partout comme fondement de l'organisme mental.

LÉONARD BIANCHI,
Professeur agrégé à l'Université de Naples
ET
GUELFO VON SOMMER,
Médecin de la Marine Royale d'Italie.

CE QUE DEVIENNENT LES IDÉES

On ne peut traiter de la mémoire et de l'oubli sans que la question se présente de savoir ce que les idées deviennent, depuis le moment où elles ont disparu de l'esprit, jusqu'à celui où elles y reparaissent après une plus ou moins longue absence. Sur ce double phénomène d'apparition ou de réapparition des idées, il n'y a que deux hypothèses à faire à ce qu'il semble, ou elles sortent de l'entendement, ce qui revient à dire qu'elles cessent d'être absolument, ou elles n'en sortent pas, et elles continuent d'exister en quelque façon. Si elles en sont sorties, comment y reviennent-elles? Si elles y sont demeurées, en quel état et sous quelle forme?

Les psychologues anciens et modernes se sont partagés entre l'une et l'autre solution. S'il nous est permis de nous citer ici, il y a déjà longtemps que nous avons pris parti pour la première dans notre ouvrage sur le *Principe vital* et *l'âme pensante*. Nous voudrions nous défendre contre certaines objections qui se sont reproduites dans de récentes publications; nous voudrions surtout combattre une opinion opposée qui semble tendre à s'accréditer dans la psychologie contemporaine, à savoir que l'habitude seule explique tout.

Peut-être semblera-t-il, au premier abord, que ce qu'il y a de plus simple et de plus vraisemblable est de penser, avec Locke, que les idées cessent d'être quelque chose dès qu'elles ne sont point actuellement présentes à la conscience ou à la mémoire.

Ampère suppose, comme Locke, qu'en cessant d'être aperçus les phénomènes de l'intelligence ont cessé d'exister. « Il ne s'agit pas, dit-il, de les retrouver; il faut les refaire, les produire, pour ainsi dire, les créer de nouveau [1]. » Tel est aussi le sentiment de quelques psychologues de notre temps parmi lesquels je citerai M. Gratacap, auteur d'une thèse remarquable ou plutôt d'un ouvrage sur la mémoire.

1. *Philosophie des deux Ampères*, publiée par Barthélemy St-Hilaire, Introduction.

Par là sans doute on s'épargne l'embarras d'avoir à chercher ce que deviennent les idées pendant l'oubli, mais on se jette dans l'embarras bien plus grand d'avoir à expliquer comment, après avoir été anéanties, elles reviennent à l'esprit. Telle est la difficulté qu'il ne semble pas possible de s'en tirer sans recourir à quelque miracle pour opérer cette merveilleuse résurrection. C'est ainsi que le philosophe arabe Avicenne, cité par Hamilton, croit devoir faire appel à une intervention divine pour ramener les idées à la lumière de la conscience. Il suppose que Dieu lui-même infuse dans l'âme, par une sorte d'irradiation, les connaissances passées évoquées par la mémoire. Dieu serait l'agent immédiat de tous nos souvenirs, comme il l'est de tous nos mouvements dans la philosophie de Malebranche.

Si rien ne reste en effet de tout ce qui n'est pas actuellement perçu ou conçu, s'il se fait à chaque instant comme une table rase du passé dans l'esprit, chaque idée étant anéantie aussitôt qu'une autre succède et qu'elle disparaît, comment concevoir ces deux faits du souvenir et de la reconnaissance? Sur quoi la mémoire aura-t-elle prise pour évoquer une idée quelconque et telle idée plutôt que telle autre, si nulle n'a laissé de trace dans l'esprit, si toutes ne sont que néant après avoir disparu? En outre, que devient le lien qui unit les idées? Comment une idée en réveillerait-elle une autre, et se présenterait-elle à l'esprit associée à d'autres idées?

On dira sans doute que c'est l'esprit seul qui, par son activité propre, les reproduit, les refait, les crée à nouveau et les retire du néant où elles étaient tombées. Mais, au milieu de toutes ces créations nouvelles, prenons garde qu'il y a une notion fondamentale qui va se perdre, la notion même du passé. Comment l'esprit aura-t-il le discernement de ce qu'il voit et de ce qu'il revoit? A quel signe et comment se fera la reconnaissance sans laquelle il n'y a pas de mémoire? Ni la facilité qu'on allègue plus grande, dit-on, à reproduire une idée qu'à la produire pour la première fois, ni, pour parler comme Herbert Spencer, la différence des états forts, qui seraient tous les états primitifs, et des états faibles, qui seraient tous les états secondaires, ne semblent des critériums suffisants. N'arrive-t-il pas que les états secondaires, par telles ou telles circonstances, peuvent être plus forts que les états primitifs correspondants?

Dira-t-on que l'esprit réveille les idées, pour éviter de dire qu'il les crée à nouveau? Mais parler ainsi c'est nous donner raison, c'est supposer la persistance des idées plus ou moins endormies, pour continuer la métaphore. On réveille ce qui n'est qu'endormi; on ne réveille pas ce qui a cessé d'exister. L'acteur qui, après une sortie,

rentre en scène, était caché dans la coulisse, mais n'avait pas, dans l'intervalle, cessé d'exister, quoique invisible aux spectateurs.

Dans un chapitre sur les théories de la mémoire, Reid fait à ce propos deux remarques qui nous semblent décisives. « Ce qui n'est plus ne peut, dit-il, renaître le même; il peut naître seulement quelque chose qui lui ressemble... Ce qui a deux commencements différents est nécessairement double. » Nous ne pouvons donc admettre que les idées périssent; pour n'être plus sciemment présentes à la conscience et à la mémoire, elles n'en subsistent pas moins dans l'esprit, leur unique demeure : *neque enim est alia regio earum*, comme dit saint Augustin.

Il ne suffit pas de conclure qu'elles doivent rester dans l'esprit, même quand nous n'y pensons pas, ou plutôt que nous n'y prenons pas garde; nous avons à rechercher ce qu'elles deviennent, comment elles y demeurent, ou quel est leur mode de persistance pendant cet état de mort apparente. Qu'on ne nous suppose pas en effet d'admettre qu'elles survivent telles qu'elles étaient d'abord, sans nul effacement, sans nulle dégradation de relief et de couleur.

Il n'est pas de question psychologique sur laquelle les anciens et les modernes, le peuple comme les savants, aient accumulé plus d'images et de métaphores que sur la mémoire et la conservation des idées. Saint Augustin semble s'être plu à les amasser toutes dans ces brillantes pages des *Confessions* où il décrit avec tant de pénétration, d'esprit, et parfois de subtilité, les merveilles de la mémoire et de l'oubli. Avec quelle abondance de traits ingénieux il fait jouer en quelque sorte sous nos yeux ce double mécanisme de la disparition et de la réapparition des idées, tantôt retirées et cachées dans des retraites plus ou moins secrètes et profondes, cases, cellules ou coulisses, tantôt en sortant à notre appel, ou par quelque cas fortuit, pour reparaître au grand jour sur la scène de la conscience! A l'imitation de saint Augustin, avec non moins d'esprit et d'éloquence et avec les mêmes images, Fénelon à son tour, dans le *Traité de l'existence de Dieu*, a célébré en quelque sorte ces étonnantes merveilles de la mémoire.

D'autres métaphores telles que dépôt, réservoir, magasin se sont présentées non moins naturellement à l'esprit de tous ceux qui ont traité de la mémoire; ajoutons le mot de rétention plus particulièrement adopté par un certain nombre de psychologues. Enfin on dit aussi le trésor de la mémoire. N'est-ce pas en effet comme un trésor où s'entassent nos richesses intellectuelles, c'est-à-dire nos idées?

Il est à remarquer que, quelque diverses que soient ces images,

elles signifient toutes également, d'une façon plus ou moins vive et pittoresque, la croyance commune que l'esprit ne perd pas les idées disparues, qu'il les garde, d'une façon ou d'autre, comme en un dépôt d'où la mémoire, à ses heures, les fait sortir, tantôt les unes, tantôt les autres. Retenir d'ailleurs n'est-il pas synonyme de souvenir dans la langue de tous? Retenir une idée ne veut-il pas dire la garder?

Ce n'est pas seulement quelques idées, ou un certain nombre d'idées qui, après leur disparition, et bien qu'en quelque sorte évanouies, demeurent dans l'esprit; nous inclinons à croire que toutes, sans exception, y demeurent plus ou moins profondément gravées, tant celles qui doivent tôt ou tard réapparaître que celles qui ne reviendront peut-être jamais. Nous ne faisons ici qu'appliquer à la psychologie un des grands principes de la physique moderne, à savoir que rien ne se perd des forces cosmiques dans le monde entier, que rien, si peu que ce soit, atome ou molécule, ne retourne à rien, à travers la variété infinie des éléments, des êtres, des phénomènes dont il se compose, à travers toutes leurs compositions, transformations, décompositions et métamorphoses. Si rien ne se perd dans cette variété infinie, comment à plus forte raison supposer que quelque chose se perde dans ce sujet un, indivisible, essentiellement actif qui est notre esprit? Là aussi ne doit-il pas y avoir conservation d'énergie, c'est-à-dire de tous les phénomènes par lesquels cette énergie se manifeste et s'est manifestée, et hors desquels elle ne peut se concevoir? En faveur de cette doctrine que rien ne périt dans l'âme, même ce que la mémoire ne reproduira peut-être jamais, citons d'abord Leibniz. « Je crois, a dit Leibniz, que ce qui est une fois arrivé à l'âme lui est éternellement imprimé, quoique cela ne revienne pas toujours à la mémoire. »

Le philosophe écossais Hamilton est partisan, comme Leibniz, de l'indestructibilité des idées. Il fait dériver ce qu'il appelle la rétention des idées de la nature même de l'esprit, sans qu'il soit besoin du secours d'aucune autre faculté. La conservation de l'action de l'esprit est, dit-il, enveloppée dans la conception même de son activité propre et essentielle. Cette activité intervient dans toute connaissance; or elle persiste, après avoir été une fois déterminée, d'autant qu'elle est l'énergie d'un sujet un et indivisible. Il faudrait, dit-il, qu'une partie du moi fût détachée et annihilée pour qu'une connaissance une fois acquise pût être détachée et annihilée [1]. Le difficile n'est pas de comprendre comment l'activité mentale dure, mais com-

1. *Metaphysics*, lect. 30.

ment elle s'évanouit. Il va jusqu'à dire que, s'il est des idées perdues pour cette vie, peut-être sont-elles destinées à réapparaître dans une autre existence, conséquence qui ne nous paraît pas nécessaire. De ce qu'aucune idée ne périt, il n'y a pas à conclure que toutes doivent renaître dans une autre existence, sinon dans celle-ci. Quelques-unes peuvent rester dans un éternel oubli, faute d'une occasion propice, ou parce que la mort est trop tôt survenue. Comme Hamilton, M. de Rémusat croit que nulle idée ne périt, mais non pas cependant que toutes doivent nécessairement reparaître dans cette vie ou dans une autre. « Il y a, dit-il dans son beau et curieux mémoire sur l'existence des facultés inconnues, des souvenirs qui dorment pour ainsi dire, qu'un mot, qu'un son réveillerait, mais ce mot ne sera pas dit, ce son ne sera pas entendu, et nous mourrons sans avoir pensé une seule fois peut-être à ce dont la pensée attend en nous le signal qui la réveille. Peut-être même en est-il ainsi de tout ce que nous avons oublié et ne s'est-il rien passé dans le cours de notre existence que des circonstances favorables ne pourraient retracer à la fantaisie. »

Ces idées innombrables qui dorment, suivant l'expression de M. Rémusat, mais ne sont pas anéanties, voilà le fonds, plus ou moins riche, où sans cesse puise et s'alimente la mémoire de chaque individu. Toutes sans doute ne reviendront pas à la lumière, mais toutes sont susceptibles d'y revenir, un jour ou l'autre, la nuit même au sein d'un rêve, de la façon même la plus inattendue, la plus extraordinaire, comme il arrive quelquefois dans certains cas morbides, dans le fièvre et le délire. Ce qui nous paraît certain, c'est que nulle idée ne reviendrait de près ou de loin, n'importe en quelle circonstance ou par quel choc, si elle avait réellement cessé d'exister. Quant à l'annihilation, comme dit un psychologue et physiologiste anglais renommé, Forbes Winslow, elle n'existe que dans la fantaisie; c'est une illusion de l'imagination, un rêve de poète [1].

Faut-il s'arrêter à la difficulté de concevoir cette multitude d'idées logées dans l'entendement? L'objection, à ce qu'il semble, ne saurait venir de ceux qui n'hésitent pas à admettre des traces ou résidus, en nombre non moins grand, dans le cerveau. Ces résidus, quelque ténus qu'ils soient, étant matériels, doivent tenir quelque place, tandis que les idées n'en tiennent pas. Nous n'éprouvons donc aucun embarras à les mettre toutes ensemble dans l'esprit, malgré sa simplicité et malgré leur nombre innombrable. Nous dirons ici encore

1. Cité par Th. Ribot, *Hérédité*, chap. II.

avec Leibniz : « L'âme, toute simple qu'elle est, enveloppe à chaque instant une multitude de connaissances de divers degrés. »

Assurément, on ne peut se représenter l'esprit, suivant une comparaison de Fénelon, comme un cabinet de peinture dont les tableaux se rangeraient et se remueraient au gré du maître de la maison. D'abord il s'en faut de beaucoup que les idées se rangent et se remuent à notre gré ; en outre, la plupart sont reléguées dans des galeries mal éclairées où l'œil a peine à les discerner. De plus, pendant l'oubli, elles sont loin de garder la même clarté et la même distinction que lorsqu'elles étaient présentes à la conscience et à la mémoire. De claires et distinctes qu'elles étaient, elles sont devenues obscures, confuses, indistinctes ou latentes, le mot employé par un grand nombre de psychologues. Cet état latent, cette éclipse presque totale, est précisément la grande objection contre la conservation des idées. Peut-on dire que les idées continuent d'exister alors qu'elles sont comme si elles n'existaient plus, ou que ce qui en reste est comme s'il n'en restait absolument rien? L'hypothèse de la persistance des idées est accusée d'être en contradiction avec l'expérience intime de chacun et en contradiction avec elle-même. Cette contradiction existerait réellement si, par idées latentes, nous entendions des idées sans conscience, des pensées auxquelles on ne pense absolument pas.

La conscience de soi-même est en effet essentielle à la pensée; des pensées auxquelles on ne pense pas ne sont qu'une vaine fiction, *cogitationes de quibus non cogitatur inane commentum*, comme dit Arnauld dans sa réfutation des pensées imperceptibles, auxquelles Nicole et Lamy avaient eu recours pour défendre l'universalité des principes de la loi morale [1]. Condillac a dit, non moins bien qu'Arnaud : « Une perception qui ne s'aperçoit pas serait une chimère. Supposer une perception, c'est supposer un objet perçu; j'aimerais autant qu'on dît : j'aperçois sans apercevoir [2]. » Nous n'avons garde de nous mettre sur ce point en opposition avec Arnauld et Condillac. Il n'est pas sans doute facile au premier abord, dirons-nous avec Leibniz, de comprendre qu'une chose puisse penser et ne pas sentir qu'elle pense. Mais lui-même nous ouvre immédiatement la voie pour sortir de la difficulté. Il faut, aujoute-t-il, considérer que, comme nous pensons une foule de choses à la fois, nous ne prenons garde qu'aux pensées les plus distinguées [3]. Ces pensées non distin-

1. *Règles du bons sens*, 5e article.
2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, chap. [illegible].
3. *Nouveaux essais*, liv. II, § 19.

guées jouent, on le sait, un grand rôle dans la psychologie de Leibniz, sous les noms divers de petits plaisirs, petites douleurs, petites déterminations, petites perceptions ou perceptions faibles et confuses. Il les appelle aussi perceptions insensibles ou même imperceptibles; mais il ne l'entend pas en un sens absolu, c'est-à-dire comme étant en dehors de la conscience et de la pensée. Il veut dire seulement qu'elles sont infiniment peu sensibles ou perceptibles [1].

Pour éviter les équivoques, c'est sous le nom général d'idées latentes que nous comprendrons ces représentations qu'un voile nous cache, mais non pas absolument impénétrable, qu'une ombre enveloppe, mais non pas tellement épaisse qu'elle ne puisse laisser passer quelque faible lumière.

Bon nombre de psychologues, depuis Leibniz, ont reconnu et constaté l'existence de ces idées insensibles ou latentes. Par une foule d'observations et d'analyses, par des preuves directes ou indirectes, ils nous semblent avoir mis hors de doute la réalité de ces idées latentes où, suivant nous, se trouve la solution du problème du retour des idées et de la mémoire. Non seulement les idées latentes existent, mais elles occupent une place considérable dans notre vie intellectuelle et morale. Au cours ordinaire de la pensée, elles nous échappent tout à fait; notre attention est dirigée ailleurs; d'autres idées les remplacent et les ont rejetées dans l'ombre et à l'arrière-plan. De là une sorte de déchet, un effacement qu'on peut supposer aussi grand qu'on voudra, sans cependant qu'il descende jusqu'à zéro. Autant il y a de degrés entre la lumière du soleil et les ténèbres absolues, autant y en a-t-il dans cet obscurcissement des idées, passées pour ainsi dire à l'arrière-plan, par la série d'idées nouvelles qui occupent la scène tout entière. Combien vaste est le champ de ces représentations obscures et que de choses il y a dans l'âme dont nous ne nous apercevons pas, bien que nous puissions parfois cependant les entrevoir! « L'observation directe, dit Rémusat, pourrait prouver que la conscience, comme élément de tout acte mental, est une qualité intensive très variable qui peut tomber au-dessous de toute valeur appréciable et par conséquent être comme s'il n'était pas. C'est une loi du monde de l'expérience externe que les faits qui s'y passent peuvent, sans périr absolument, s'atténuer à tel point que pour nous la valeur en soit comme nulle. Tout minimum est sensiblement égal à zéro. Ne pourrait-il en être de même dans le monde de l'expérience interne? [2] »

1. La conscience, *consciousness* ou consciosité, accompagne, dit-il, toujours la pensée. *Ibid.*, § 27.
2. Article sur Hamilton, *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1860.

Comme M. de Rémusat, M. Damiron dans sa *Psychologie* se prononce en faveur des idées latentes. « Les idées, dit-il, continuent à être et à garder leur caractère distinctif; elles manquent de lumière, non de réalité; elles sont voilées et non éteintes : en d'autres termes, le moi ignore qu'il est affecté de cette impression qu'il ne sent plus, mais il la porte toujours en lui, quoique cachée dans les profondeurs. » Ajoutons avec M. Damiron que cette hypothèse non seulement n'a rien d'absurde, mais qu'elle explique tout sans nulle peine, et que sans elle on n'explique rien.

Dans un grand ouvrage philosophique modestement intitulé, *Leçons de philosophie*, M. Rabier, après avoir tout d'abord écarté comme absurde et contradictoire l'hypothèse des idées sans conscience que nous abandonnons volontiers à toutes les légitimes sévérités de sa critique, ne traite pas beaucoup mieux celle des idées à l'état latent, au sujet de laquelle il nous prend à partie, bien que, comme on vient de le voir, elle ait été soutenue par d'autres plus autorisés que nous. Les idées latentes ne lui semblent rien moins — ce sont ses expressions — que monstrueuses et invérifiables. Qu'ont-elles donc de monstrueux, et qu'il nous serait facile de renvoyer cette dure épithète à bien d'autres hypothèses sur la mémoire, par exemple à tous ces résidus d'idées déposés dans le cerveau, à ces traces matérielles qui persistent, sans s'altérer, pendant toute la durée d'une existence, ou à ces prétendues habitudes physiologiques qui sont, comme nous le verrons, le dernier mot de M. Rabier sur la mémoire.

Il importe encore plus de savoir si cette hypothèse est réellement invérifiable, comme elle en est un peu légèrement accusée; car si elle est vérifiable, on nous accordera sans doute qu'elle n'a rien de monstrueux. Or il nous semble qu'elle se vérifie, comme nous l'avons dit, en plus d'une façon, sans même qu'il soit toujours besoin de pénétrer bien profondément dans l'observation de l'esprit humain. Avec la réflexion on découvre par dessous les perceptions notables, pour parler comme Leibniz, une foule de perceptions confuses et même cachées au fond de la conscience, un monde d'infiniment petits invisibles, pour ainsi dire, à l'œil nu. Que de diverses et de curieuses alternatives d'ombre et de lumière, selon que la réflexion intervient ou n'intervient pas, sur ces horizons changeants de notre conscience! Là où était la nuit, ou seulement un demi-jour, voilà que tout à coup la clarté se fait, et que la scène s'illumine, et là où était la lumière, maintenant c'est la nuit. Il est facile de multiplier les observations de ce genre.

J'éprouve telle ou telle douleur, non pas aiguë, mais sensible et

incommode. Il suffit, nous ne disons pas pour la faire cesser, mais pour la rendre plus ou moins longtemps comme insensible, ou pour que nous n'y prenions pas garde, de quelque distraction plus ou moins vive, de telle ou telle rencontre, d'une surprise quelconque, d'une conversation plus animée, d'une lecture qui nous attache davantage. La distraction passée, de nouveau la douleur est sentie. Croit-on que dans l'intervalle elle ait réellement cessé d'exister? Elle continuait sans nul doute, bien que non sentie ou plutôt imperceptiblement sentie.

Il en est des idées comme des sensations. Au milieu de ce courant d'idées qui ne cesse de circuler dans notre esprit, comme le sang dans nos veines, souvent deux idées se succèdent ou plutôt semblent se succéder immédiatement, sans qu'il y ait aucun lien apparent, même le plus éloigné et le plus fortuit, entre l'une et l'autre. L'esprit s'étonne de les voir ainsi à la suite l'une de l'autre, malgré l'hiatus énorme qui semble les séparer. Mais avec la réflexion l'étonnement diminue; nous retrouvons les idées intermédiaires qui d'abord nous avaient échappé, et qui sont comme autant d'anneaux qui relient les deux tronçons de la chaîne qui nous avait paru brisée.

Je me laisse aller à la rêverie, et mon esprit sommeille pour ainsi dire; une suite de pensées confuses se succèdent sans le tirer de sa somnolence, et sans qu'il y prenne garde. Tout à coup, dans le nombre, en voici une qui excite mon attention et secoue cette sorte de léthargie intellectuelle et morale. Aussitôt je vois ce que tout à l'heure je ne voyais pas; je ressaisis ce qui m'avait échappé et ce qui était au risque d'être comme non avenu et perdu sans retour. Sous ce regard attentif de l'esprit, toutes ces idées qui passaient inaperçues reprennent plus ou moins couleur et figure. Je croyais ne penser à rien et une foule de choses se découvent auxquelles j'ai pensé et auxquelles je pensais. Cette scène qui m'avait paru vide s'éclaire peu à peu comme dans un diorama. J'aperçois des décors variés et au milieu une foule de personnages.

D'ailleurs, tout en demeurant cachées plus ou moins à l'esprit, ces idées latentes se manifestent quelquefois par des effets sensibles, par des impressions qui démontrent bien leur réalité. D'où vient qu'à certains jours, sans savoir pourquoi, nous soyons bien ou mal disposés, sous l'influence d'une humeur gaie ou triste? Ces dispositions et humeurs diverses dont nous avons peine à nous rendre compte, ont leur cause, que souvent il nous arrive de découvrir, plus tard, dans des réminiscences vagues, dans des idées confuses de la veille ou du rêve dont les impressions survivent à notre insu et qui nous

affectent encore agréablement ou désagréablement après qu'elles ont disparu.

Le raisonnement vient en aide à l'observation ; les preuves directes s'ajoutent aux preuves indirectes en faveur des idées latentes, si on analyse les éléments dont se composent nos sensations et nos perceptions distinctes. Loin d'être simples, en effet, comme il peut sembler à une observation superficielle, elles sont composées d'une foule de petits éléments. « Comme le bruit de la mer, dit Leibniz, se compose du bruit de chaque vague en particulier, de même les grands appétits, les perceptions distinguées, les fortes et dominantes impressions dont nous nous apercevons sont le plus souvent composées d'une infinité de petites perceptions dont on ne saurait s'apercevoir, et c'est dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison de ce qui se passe dans les corps sensibles consiste dans les mouvements insensibles. » Au lieu des vagues de la mer, Hamilton prend pour exemple les feuilles des arbres d'une forêt. Nous n'apercevons à distance qu'une vaste étendue verte, mais cette étendue se compose de la verdure de chaque feuille, quoique nous n'en distinguions aucune en particulier. Le même philosophe fait la remarque qu'il y a un minimum d'impression audible ou visible au-dessous duquel nous n'entendons rien et nous ne voyons rien. Divisez en deux ce minimum de son ou de lumière ; ces deux parties ne seront ni vues ni entendues, et cependant, chacune en particulier, elles ne sont pas absolument imperceptibles, car la réunion de deux zéros ne pourrait faire qu'un zéro. M. Taine se sert de l'expérience acoustique de la roue de Savart pour prouver l'existence de ces éléments infinitésimaux qui constituent la sensation.

On voit donc que non seulement il y a des idées latentes, mais que l'induction et l'analyse nous conduisent à croire qu'elles sont en nombre indéfini. Depuis l'infime degré de la perception, l'*infimus perceptionis gradus*, comme dit Leibniz, jusqu'à la pleine lumière, par combien de degrés une idée ne peut-elle pas passer, et combien demeurent à ce minimum au-dessous duquel, sans cesser d'avoir une certaine réalité, elles cessent d'être perceptibles ! Voilà donc vérifiée, à ce qu'il nous semble, l'existence de ces idées latentes hors desquelles, suivant nous, est impossible toute explication de la mémoire, de l'évocation et de la reconnaissance des idées.

Achevons de montrer que là seulement est la vraie solution en faisant ressortir l'impuissance de celle que quelques-uns lui opposent aujourd'hui et qui semble prendre faveur, comme nous l'avons

dit, dans la psychologie contemporaine. Cette solution consiste à substituer l'habitude à la mémoire.

Ceux qui prétendent expliquer la mémoire tout entière par l'habitude tiennent en quelque sorte une position intermédiaire entre les partisans de l'annihilation absolue des idées et les partisans des idées latentes. Ils ne croient pas que les idées en passant laissent table rase derrière elles; ils admettent qu'il en reste quelque chose dans l'esprit, mais ce qu'il en reste ne serait, suivant eux, qu'une simple habitude, et non l'idée, même plus ou moins effacée. De l'habitude, ils font la seule matière et la seule clé de la mémoire.

Nous sommes loin de méconnaître le grand rôle de l'habitude dans la vie humaine en général et dans la vie intellectuelle en particulier. Mais il ne faut pas prendre l'habitude pour autre chose que ce qu'elle est, et lui demander ce qu'elle ne peut pas donner. L'habitude explique sans doute bien des choses, mais elle ne peut toute seule expliquer la mémoire.

Le rapprochement, sinon la confusion, de l'habitude et de la mémoire n'est pas chose nouvelle en psychologie. Déjà Malebranche, frappé de certaines analogies entre la mémoire et l'habitude et du concours que l'une apporte à l'autre, avait préparé la voie à cette nouvelle doctrine. « Il y a, dit-il, beaucoup d'analogie entre la mémoire et les habitudes et, en un certain sens, la mémoire peut passer pour une habitude [1]. » On voit cependant que si la mémoire, selon Malebranche, peut passer pour une habitude, ce n'est pas sans quelques restrictions et quelques réserves; c'est une habitude, dit-il, mais seulement en un certain sens. Il faut bien, en effet, si c'est une habitude, qu'elle soit une habitude d'une espèce toute particulière et qui ne ressemble que bien peu à ce qu'on est convenu d'appeler habitude.

Les *Études élémentaires de philosophie* de Cardaillac, qui ne méritent pas l'oubli où elles sont tombées, contiennent sur les idées latentes des remarques et des analyses d'un grand intérêt, mais l'auteur leur substitue l'habitude dans sa théorie de la mémoire. « Le principe constitutif de la mémoire et du souvenir est, dit-il, un mode nouveau d'existence, une nouvelle manière d'être, une disposition, une habitude enfin produite et fixée dans l'âme et dans le cerveau par des modifications plus ou moins répétées [2]. »

D'une manière encore plus explicite, la mémoire, selon M. Gratacap, est une habitude. Voici, en effet, la conclusion de son ouvrage

1. *Recherche de la vérité*, livre II, 2me partie, chap. v.
2. Vol. II, section A, chap. III.

sur la mémoire : « L'association des idées dépend uniquement du pouvoir de contracter des habitudes. La mémoire n'est donc qu'une habitude. » Si l'association dépend de l'habitude, ce n'est pas à dire qu'il en soit de même des idées associées.

C'est aussi par l'habitude que M. Lemoine tend à expliquer la réminiscence. « Nos idées d'hier sont, dit-il, bien réellement passées, et s'il est une puissance capable de les faire revivre, il n'en est aucune qui les conserve. Le temps abolit les idées comme tous les autres phénomènes. Mais une chose demeure, l'esprit lui-même et l'habitude qu'il a acquise. C'est assez pour expliquer la réminiscence; l'habitude ne conserve pas les idées passées; mais elle a le pouvoir de les répéter. » Il nous semble qu'il serait plus exact de dire que l'habitude facilite cette répétition, les idées étant d'ailleurs données et en conséquence conservées. La mémoire ramenée à l'habitude, tel est le titre d'un des chapitres de l'ouvrage de M. Ribot sur l'hérédité; mais, en réalité, il ne l'y ramène pas, il se borne à les rapprocher l'une de l'autre sans les confondre. Il ne dit pas que la mémoire est une habitude, mais seulement un commencement d'habitude. D'ailleurs, en s'appuyant sur la loi de l'indestructibilité de la force, il admet comme nous l'indestructibilité de nos perceptions et de nos idées, par où il n'entend pas que les perceptions continuent à exister dans la conscience, mais qu'elles continuent à exister dans l'esprit, en ce sens qu'elles peuvent être ramenées à l'esprit et qu'elles laissent quelque chose après elles dans notre constitution physique et morale. Ce quelque chose, M. Ribot l'appelle résidu ou tendance à se reproduire. Ces résidus indestructibles, qui persistent non seulement dans le cerveau, mais dans l'esprit, ne sont pas sans ressemblance avec les idées latentes.

Nous mentionnerons aussi l'opinion de deux auteurs, M. Charles et M. Rabier, dont les traités de philosophie élémentaire ont de l'autorité non seulement dans l'enseignement, mais dans la science. Tous deux inclinent à ne voir dans la mémoire qu'une habitude. Ce qui est passé ne peut être perdu, selon M. Charles, pour une force intelligente. L'esprit n'est pas semblable au tonneau des Danaïdes. Qu'est-ce donc qui reste et ne s'écoule pas? Rien de plus qu'une certaine disposition à reproduire ce qui est passé, d'où M. Charles conclut que la mémoire est une espèce d'habitude.

Tel est aussi le sentiment de M. Rabier, mais toutefois avec une différence essentielle. La mémoire n'est en effet, suivant lui, qu'une habitude, mais une habitude physiologique et non psychologique. On vient de voir qu'en général la plupart des psychologues que nous venons de citer, tout en rapprochant plus ou moins l'habitude de la

mémoire, et malgré leur penchant à mettre la première à la place de la seconde, n'osent pas affirmer leur complète identité. S'ils concluent que l'habitude est la mémoire, ils ne le disent pas sans quelque réserve ou quelque hésitation. Pour les uns, c'est un commencement, pour les autres une espèce ou une forme de la mémoire. Quelle est cette forme, quelle est cette espèce, quel est ce commencement? Voilà ce qui demanderait bien des éclaircissements, et voilà ce qui nous a paru manquer dans ces différents auteurs. Leur embarras d'ailleurs nous semble bien naturel quand il s'agit d'assimiler deux faits d'ordre si différent. Quel rapport, en effet, y a-t-il entre l'habitude et les idées qu'évoque la mémoire? Prenez, depuis Aristote, toutes les définitions des anciens et des modernes, l'habitude n'est pas autre chose que la facilité acquise par la répétition à reproduire un acte quelconque physique ou mental. Comparons maintenant les faits rappelés par la mémoire ou les idées avec l'habitude. La conscience, à n'importe quel degré, fût-ce le plus infime, est, comme nous l'avons dit, l'élément essentiel de toute idée. Or l'habitude, par sa nature propre, est dépourvue de conscience; non seulement elle en est dépourvue elle-même, mais, là où existe la conscience, elle a précisément pour effet de l'affaiblir d'abord, puis de l'effacer tout à fait, et de transformer les actes volontaires et conscients en actes automatiques et inconscients. Enfin, toute idée représente quelque chose; l'habitude ne représente rien. Nous lui accordons la vertu de lier ensemble deux idées qui ont été plusieurs fois associées, mais comment le fera-t-elle si d'ailleurs ces deux idées ont cessé d'exister? Elle les associera, mais à cette condition qu'elles n'aient pas cessé d'exister.

Pour se tirer de cette difficulté, les psychologues qui exagèrent de la sorte le rôle et les fonctions de l'habitude ont recours à des comparaisons qui nous semblent manquer d'exactitude. Un des plus pénétrants et des plus ingénieux, M. Lemoine, suppose que l'habitude se comporte à l'égard de la mémoire de même façon que pour tous les faits où le passé se répète dans le présent. Elle est, dit-il, à l'égard de la production des idées ce qu'elle est à l'égard des mouvements musculaires qu'elle facilite, tels que le jeu des doigts du musicien qui touche d'un instrument. Il y a ici, il nous semble, une confusion à relever. La facilité acquise à faire certains mouvements ne se confond pas avec ces mouvements eux-mêmes; bien que devenus plus faciles par la répétition, ce sont deux choses qui demeurent bien différentes. La disposition à faire un acte n'est nullement cet acte lui-même. L'habitude ne peut que frayer les voies; elle est la condition de la reproduction plus facile des idées comme des mou-

vements, mais elle n'est ni une idée ni un mouvement. Pour que l'habitude agisse sur les idées, pour qu'elle les associe et qu'elle aide à les rappeler, il faut qu'il y ait des idées qui viennent d'ailleurs et qui existent antérieurement à l'habitude. L'habitude changée en idée serait la plus merveilleuse des métamorphoses.

La mémoire est, dit-on, une espèce d'habitude. Quelle est donc cette espèce? Est-ce une habitude générale de l'esprit ou une habitude particulière relative à chaque idée rappelée? Ne s'agit-il que d'une habitude générale de l'esprit qui facilite et augmente la faculté de penser? C'est ne rien dire en vérité de bien nouveau, rien même qui, à vrai dire, touche à la question qu'on prétend résoudre. Comment cette disposition générale pourrait-elle rendre compte de la réviviscence de telle idée plutôt que de telle autre? Sans doute il s'agit d'habitudes particulières correspondant à chacune des idées passées susceptibles d'être rappelées à la mémoire, et non d'une habitude générale. Qu'il y ait de telles habitudes que l'esprit contracte à la suite de chaque idée; que ces habitudes puissent faciliter le rappel de ces mêmes idées, d'autant plus que la répétition les a rendues plus fortes et plus profondes, nous ne le contestons en aucune façon; mais nous sommes toujours en présence de la même difficulté, et rien n'est expliqué si l'on n'y ajoute la persistance des idées à l'état latent. Comment, en effet, redisons-le, cette habitude ou trace deviendra-t-elle consciente et se changera-t-elle en une idée?

M. Rabier, dans ses savantes analyses de la mémoire, semble d'abord se ranger à l'opinion de ceux qui prétendent la ramener à l'habitude. Mais, après avoir examiné cette solution dans tous les sens avec sa pénétration ordinaire, il se voit obligé d'en reconnaître l'insuffisance, et il se trouve réduit à conclure : « qu'il y a une raison permanente inconnue où se fonde la mémoire et qu'on appelle, si l'on veut, l'habitude ». Parler ainsi n'est pas beaucoup se compromettre, et revient tout simplement à un aveu d'ignorance quelque peu déguisé sous une forme scientifique. Il n'est donc pas étonnant que l'auteur cherche ailleurs une autre solution plus propre, il l'espère, à satisfaire ses lecteurs et à le satisfaire lui-même. Mais où va-t-il la chercher et où prétend-il la trouver?

Il nous surprend tout d'un coup par l'abandon de la méthode psychologique, c'est-à-dire de l'étude par l'esprit des faits de l'esprit, qu'il avait jusqu'alors fidèlement suivie, pour la méthode physiologique et pour des hypothèses sur le cerveau, celles-là vraiment invérifiables, à la différence des idées latentes. Laissant donc de côté la psychologie où désormais il désespère de trouver la solution du

problème, il se tourne vers la physiologie, « en laquelle seule on peut, dit-il, trouver le fondement et l'explication de la mémoire ». La possibilité, la probabilité, la réalité, suivant ses expressions, des traces ou résidus organiques laissés dans le cerveau, voilà où il se flatte d'avoir enfin trouvé la raison permanente de la mémoire, raison non plus inconnue, mais connue, grâce à la physiologie.

De toutes nos facultés, la mémoire est celle qui depuis longtemps a paru la plus étroitement liée à certaines conditions organiques. De combien de manières n'est-elle pas manifestement atteinte et altérée par tout ce qui atteint et altère le cerveau?

On peut à la rigueur admettre la possibilité, sinon la réalité, de traces quelconques ou résidus déposés par chaque fait mental sur les fibres ou cellules du cerveau, malgré la difficulté de concevoir comment s'y casent, s'y superposent et s'y accumulent ces innombrables empreintes; mais une difficulté plus grande encore est de comprendre qu'elles puissent s'y conserver, sinon toutes, au moins un grand nombre, sans s'altérer, pendant des années, pendant toute la durée des vies humaines, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, en dépit des changements et des altérations dont nul composé matériel n'est exempt. Comment croire par exemple, avec M. Richet, qu'elles ont la vertu de modifier « d'une manière indélébile la constitution de la cellule nerveuse psychique [1] » ? Même en faisant toutes ces concessions et en accordant que toutes ces conjectures sont des réalités, on n'en est encore qu'aux conditions organiques de la mémoire, et non à la mémoire elle-même, et au rappel des idées. Réussirait-on à définir en quoi consistent ces imperceptibles résidus, on ne réussirait pas davantage, comme dit M. Renouvier, à les convertir intelligiblement en mémoire [2]. M. Rabier n'y réussit pas mieux que tous les autres, bien qu'il imagine d'avoir recours, en désespoir de cause, à ce qu'il appelle des habitudes physiologiques pour suppléer à l'insuffisance des habitudes psychologiques dans l'explication de la mémoire.

Figurons-nous, si l'on veut, que tous ces résidus soient de véritables empreintes dans le cerveau, des sortes de mots ou d'images bien nets et distincts, et même indélébiles; figurons-nous que le cerveau tout entier soit semblable à un registre ouvert où demeureraient consignées toutes nos pensées. Ni ces caractères, ni ce registre ouvert ne nous aideraient à comprendre comment nous retrouvons nos idées passées. Il faut encore des yeux, c'est-à-dire un esprit

1. *Origines et modalité de la mémoire. Revue philosophique*, 1er juin 1886.
2. *Psychologie rationnelle*, I, vol., p. 246.

pour les lire; sinon ils restent lettre morte, et nulle idée ne s'attacherait à ces résidus matériels et inconscients, quelque bien imprimés qu'ils puissent être sur une substance quelconque du cerveau. Si la mémoire est dans la dépendance de certains phénomènes physiologiques, il n'y a pas à conclure, comme quelques-uns, que la mémoire n'est qu'un phénomène physiologique.

D'ailleurs serait-il vrai qu'il y eût dans le cerveau des résidus de chaque idée qui persistent, ne pourrions-nous pas de notre côté en tirer avantage en faveur de la persistance des idées elles-mêmes à l'état latent, de cela seul que la connexion est admise entre les faits psychiques et les faits organiques? Les deux persistances, celle des idées dans l'esprit et celle des résidus dans le cerveau, doivent être réciproques. Mais il y a lieu de tenir la première pour plus certaine que la seconde. D'après les preuves que nous en avons données, la conservation des idées dans l'esprit n'a pas besoin de s'appuyer sur des hypothèses physiologiques plus ou moins hasardées.

En résumé, à moins d'un miracle qui les ressuscite, c'est-à-dire à moins de rendre absolument inexplicable le fait de la reconnaissance des idées, à moins de supprimer le fondement même du souvenir, il faut admettre que, si les idées passent, elles ne périssent pas. Le résidu d'une idée ne peut être dans l'esprit autre chose qu'une idée, que cette idée même, quoique plus ou moins effacée et mise en quelque sorte provisoirement à l'écart. La mémoire ne reproduit pas les idées à nouveau; elle les réveille dans l'esprit, qui les conserve ou les retient. En attendant le moment de ce réveil, elles demeurent dans l'esprit inaperçues, mais non pas cependant dénuées de conscience d'une manière absolue, sinon elles ne seraient plus des idées. Elles sont effacées autant qu'on le voudra supposer; elles sont latentes, mais elles sont plus que zéro.

Nous croyons avoir montré l'impossibilité de ramener la mémoire à l'habitude, qui n'en est qu'un auxiliaire. L'habitude et les idées sont deux faits d'ordre différent irréductibles l'un à l'autre. L'habitude cimente les associations d'idées; elle facilite leur retour; mais ne peut elle-même se convertir en une idée. La mémoire ne retrouve une idée dans l'esprit qu'à la condition que cette idée n'en soit pas sortie.

FRANCISQUE BOUILLIER
(de l'Institut).

LA PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE

DÉFINITION — LIMITE — MÉTHODE [1]

I

Il est nécessaire, au début de cet essai, non de définir, ce qui est est à peu près impossible, mais au moins d'expliquer le sens du mot *psychologie générale*. En effet, jusqu'ici c'est à peine s'il a été prononcé, et il n'existe pas, à notre connaissance, dans la littérature scientifique, d'ouvrage qui porte cette dénomination.

La psychologie, dit-on communément, est la science de l'*intelligence*, en désignant par ce mot ce qui est connu intérieurement. Ainsi tout dépend du degré d'extension qu'on donnera au mot *intelligence*.

A ne le prendre que dans son sens étymologique, intelligence signifie *compréhension* des choses ou pénétration de la cause d'action. Mais, entendu ainsi, le mot intelligence est trop étroit; car il semble en résulter qu'une intelligence n'existe qu'à la condition d'être consciente d'elle-même. Une intelligence inconsciente serait donc, au point de vue étymologique pur, un non-sens formel, puisque comprendre une chose implique, par définition même, la conscience de cette compréhension.

Cependant les exemples d'*intelligence inconsciente*, si absurde que soit l'expression même, sont tout à fait nombreux et probants ; par exemple ce fait banal de la solution d'un problème pendant la nuit et le sommeil, à l'insu même de celui qui l'a résolu. Peut-on nier qu'il s'agisse là d'un problème intellectuel? Il faut donc admettre qu'il y a des phénomènes intellectuels, inconscients, ou à peine conscients, et il n'est pas permis de restreindre la psychologie à l'étude des intelligences conscientes d'elles-mêmes.

Ce qui fait défaut dans ce cas, c'est la langue même, qui ne peut, pour ce travail inconscient de l'esprit, employer d'autre terme que le terme intelligence, assurément défectueux. L'expression *travail psychique* est bien supérieure, encore qu'elle ait une apparence

1. Extrait d'un livre intitulé *Essai de psychologie générale*, qui paraîtra prochainement à la librairie F. Alcan. 1 vol. in-12 de la *Bibl. de phil. contemporaine*. — Voyez *Revue philosophique*, juin 1886, Les origines de la mémoire.

pédante. Peut-être serait-il convenable de se servir du mot *idéation*, en laissant au terme intelligence son sens précis, net, formel, c'est-à-dire la compréhension consciente des choses.

Pour ma part, j'entendrai le terme psychologie dans un sens plus large encore que l'idéation inconsciente, et l'intelligence consciente.

En effet, un grand nombre d'êtres exécutent des actes compliqués, qu'on appelle instinctifs, et il est tout à fait vraisemblable qu'ils n'en ont aucune intelligence, ni consciente, ni inconsciente. Dira-t-on pourtant que l'instinct ne relève pas de la psychologie? Assurément cette exclusion ne saurait être admise par personne. L'instinct est une force psychique, intelligente quant à son but, sinon quant à ses moyens. C'est assez pour lui donner une place dans la psychologie générale.

Si l'acte exécuté est incompris de celui qui l'exécute, il est cependant parfaitement approprié à son but. Il témoigne donc d'une intelligence vague, latente, qu'on ne saurait nier. D'ailleurs on peut observer toutes les gradations, et une hiérarchie très régulière, entre l'instinct aveugle et l'intelligence parfaitement consciente.

Il y a donc, en définitive, des forces psychiques diverses : l'instinct ou intelligence latente; l'idéation ou intelligence inconsciente; et enfin l'intelligence proprement dite ou intelligence consciente.

Mais l'instinct lui-même, quelles sont ses origines? Par où faut-il le faire commencer? Nous ne craindrons pas ici d'aller aux conséquences extrêmes auxquelles nous conduit la physiologie générale. De même que les zoologistes et les embryologistes assignent aux êtres si diversement constitués l'humble origine d'une première cellule, de même à toutes les forces psychiques, instinctives, intellectuelles, nous pouvons assigner l'humble origine de l'action réflexe élémentaire. L'instinct n'est pas toujours aussi compliqué qu'on a coutume de le supposer, quand on emploie ce mot sans épithète. Certes oui! l'instinct d'une mère qui se penche, pleine d'amour, sur le berceau de son enfant, ou l'instinct de l'abeille qui construit une cellule hexagonale, ou l'instinct du sphex qui empoisonne, au second anneau céphalique, le corps de sa victime, constituent des opérations intellectuelles complexes, dont le caractère psychologique n'est pas niable. Mais combien de fois l'instinct est plus simple, plus rudimentaire?

Prenons un exemple dont la valeur historique est grande, car c'est à l'aide de ce schéma que Descartes a donné le premier, avec une précision remarquable, la théorie de l'action réflexe. Voici un objet brûlant : avec la main on le touche, et aussitôt on retire sa main Est-ce un instinct? est-ce un acte reflexe? est-ce un acte intellectuel?

Eh bien! cet acte participe à la fois des caractères de ces trois sortes de phénomènes. Il est intellectuel, car la conscience, et par conséquent la volonté, y prennent une certaine part; il est instinctif, car c'est un instinct très nécessaire à la vie, et général à tous les êtres, que de se soustraire à un contact douloureux. Enfin il est réflexe, car il n'est pas déterminé par la volonté, et le retrait de la main se fait avant même qu'on ait résolu d'effectuer le mouvement.

Voilà donc un acte réflexe élémentaire, qui est en même temps une action intelligente et un instinct.

Chez les êtres inférieurs, beaucoup de mouvements instinctifs ne sont que des actes réflexes. Voici une patelle accrochée à son rocher; elle y est faiblement unie, et se déplace lentement sur la surface de la pierre. Mais essayez de l'enlever, et touchez sa coquille : aussitôt la patelle se fixera à la roche avec une solidité extrême, et vous aurez les plus grandes peines à l'en détacher. Son adhésion à la pierre a été instinctive, soudaine, déterminée fatalement par le contact d'un agresseur. C'est une action réflexe; c'est un instinct aussi.

Il est vraiment impossible de dire où commence l'instinct et où finit l'action réflexe. Ces deux phénomènes se confondent, et l'instinct doit être regardé comme une action réflexe compliquée.

Intelligence, instinct, action réflexe, tels sont donc les trois termes de la psychologie. Entre ces trois formes de l'activité, il n'y a pas de barrière, il n'y a pas d'hiatus, il n'y a pas d'abîme. La gradation est régulière, sans fissure, sans lacune. Et pourquoi y en aurait-il? Où a-t-on vu dans la nature ces transitions brusques, que déjà niait Aristote?

Les soudaines apparitions d'un phénomène nouveau n'existent nulle part. Entre l'homme et l'animal, il n'y a guère de limite. Il n'y a guère de limite entre l'animal et la plante, et les origines de la psychologie sont dans les origines mêmes de la vie. Ce serait une ingrate besogne que de vouloir limiter la psychologie aux phénomènes de l'instinct ou de l'intelligence. Elle commence à l'action réflexe, de sorte que le domaine de la psychologie s'étend de l'acte réflexe élémentaire, le mouvement de retrait de la patelle qui se colle contre le rocher, jusqu'à l'opération intellectuelle la plus compliquée, la discussion des fonctions abéliennes, par exemple.

On verra dans la suite de ce travail par quels progrès successifs le fait psychique se dégage peu à peu du phénomène réflexe élémentaire. Notre but a été de prendre ce phénomène psychique à son origine même, si humble qu'elle soit, et de le suivre dans son progrès à travers la série in nterrompue des êtres vivants.

II

C'est cet exposé synthétique qui nous semble mériter le nom de psychologie générale.

Ce mot est peu employé. Nous croyons cependant qu'il mérite de prendre place dans la science. On dit la *physiologie générale;* ce sont des termes parfaitement définis. Il doit en être de même pour la *psychologie générale.*

La chimie est la science qui traite des transformations moléculaires de la matière. Selon le point de vue qu'on envisage, il y a la *chimie* sans épithète, qui traite toutes les parties de la chimie, la *chimie minérale*, la *chimie organique*, la *chimie physiologique*, la *chimie industrielle*, la *chimie analytique.* Mais il y a aussi la *chimie générale*, science où sont passés sous silence et les faits particuliers, dont les détails sont innombrables, et les applications pratiques et techniques, tandis que les lois générales de la chimie sont seules exposées. La chimie générale traite uniquement l'ensemble des transformations moléculaires de la matière : atomicité, affinité, classification, équivalence des forces, etc.

La physiologie, ou science de la vie, peut être, elle aussi, étudiée à des points de vue divers. Il y a la *physiologie* sans épithète qui comprend toutes les parties de la physiologie; la *physiologie humaine*, qui étudie spécialement les phénomènes vitaux de l'homme et des animaux supérieurs; la *physiologie comparée*, qui traite les fonctions vitales de tous les animaux en comparant la vie de tous ces êtres depuis le dernier échelon de la série animale, jusqu'à l'homme qui est la complication suprême; la *physiologie végétale*, où il s'agit des fonctions vitales des plantes; la *physiologie pathologique*, qui traite les fonctions de la vie modifiées par la maladie, et enfin la *physiologie générale*, où c'est la vie en général qui est étudiée. Les détails sont passés sous silence; car ils ressortent d'une disposition particulière qui est presque toujours spéciale à tel ou tel groupe d'êtres.

Telle est la raison d'être de la physiologie générale; c'est la synthèse de la physiologie tout entière, mais de la physiologie débarrassée des myriades de détails qui l'encombrent, et exposée seulement dans ses grandes lignes, dans ses lois universelles. Tandis que les livres classiques de physiologie développent la complexité, infinie pour ainsi dire, de la fonction vitale, la physiologie générale donne le tableau de l'unité magnifique de la vie, telle qu'elle se manifeste, avec des formes si diverses, à la surface de la terre.

La psychologie peut être, comme la physiologie, classée en plusieurs divisions bien distinctes. Il y a une *psychologie* sans épithète qui traite de la psychologie tout entière, et sous toutes ses faces; puis une *psychologie humaine*, c'est-à-dire limitée à l'intelligence de l'homme; puis une *psychologie comparée*, où sont analysés les phénomènes intellectuels observés chez les animaux et rapprochés de ceux que présente l'homme même, une *psychologie pathologique*, qui décrit et commente les modifications que la maladie apporte à l'intelligence humaine, et enfin une *psychologie générale*, qui, sans entrer dans le détail des faits, des analogies et des comparaisons, cherche à faire rentrer dans un cadre unique les faits de détails qui sont innombrables. En un mot, la psychologie générale s'efforce de faire la *synthèse*, en mettant à profit les *analyses* faites par la psychologie humaine et la psychologie comparée.

Pour la psychologie générale comme pour la physiologie générale, la seule méthode qu'il convienne de mettre en usage, c'est la méthode expérimentale. A ce propos, afin d'éviter une confusion, assez fréquente, une courte explication sera ici nécessaire.

En effet, on a souvent prêté aux défenseurs de la psychologie expérimentale une opinion très commode à réfuter. On a dit qu'ils n'admettaient que l'expérience, et qu'ils niaient la valeur du sens intime ou observation intérieure. Mais vraiment aucun physiologiste n'a songé à exclure l'observation intérieure de nos éléments de connaissance. Comment étudier les effets de la mémoire, de l'imagination, si l'on ne s'observe pas soi-même. Quel est donc le physiologiste ou le naturaliste qui a émis cette opinion? et pourquoi se plaît-on à la combattre, puisque personne n'est pour la soutenir? L'observation intérieure constitue une psychologie d'observation tout aussi féconde, tout aussi légitime que la physiologie la plus expérimentale qu'on voudra bien imaginer. Les faits ainsi acquis par l'étude du *moi* ont autant de valeur — si du moins ils ont été observés avec soin et méthode — que les phénomènes physiologiques enregistrés dans les laboratoires par les méthodes les plus perfectionnées de la technique contemporaine.

Mais cette observation intérieure, si puissante qu'elle soit quand elle s'adresse à la conscience, ne peut s'appliquer qu'à un seul objet, la connaissance du *moi*. Hors de là, elle est stérile et dangereuse. Ce n'est pas l'observation intérieure qui va nous dire comment se meuvent les astres, et quelles sont les propriétés de la matière. Le *moi* se connaît, s'étudie; il se regarde, se juge, mais il lui est interdit de sortir de cette sphère du *moi*, si vaste que les découvertes à faire encore y sont innombrables, si étroite que sa curiosité mal satisfaite

se porte avidement plus loin. Plus loin, c'est la science seule qui peut avancer, avec ses méthodes rigoureuses, ses appareils de précision, ses mensurations exactes, sa marche lente et sûre. En un mot, l'observation intérieure ne peut espérer connaître que les faits de conscience. Les propriétés générales de la matière vivante, inerte ou pensante, lui resteront inconnues; elles sont du ressort de la physique, de la chimie ou de la physiologie. L'observation intérieure ne peut juger que des *phénomènes*.

A vrai dire, il en est ainsi de toutes les sciences. Cependant, plus encore que les autres sciences, la psychologie qui procède par l'observation intérieure est tenue à une grande circonspection; car elle ne peut pas expérimenter; elle ne peut qu'observer, et on sait que les sciences d'observation sont moins riches en enseignements divers et pénétrants que les sciences d'expérimentation. En tout cas, il lui est interdit de *ratiociner*, c'est-à-dire de construire des systèmes de métaphysique ou de physique transcendantes. Ce qu'elle peut faire, ce qu'elle seule peut faire, c'est d'observer les phénomènes de la conscience. Hors de là, elle n'est que décevante illusion.

Ainsi la psychologie générale, procédant tantôt par l'observation intérieure, tantôt par l'examen des êtres vivants, tantôt par l'expérimentation, s'étend de l'animal le plus infime jusqu'à l'homme. Mais est-ce là tout son domaine? Pour notre part, nous ne craignons pas de l'affirmer. Car s'il existe dans la nature des intelligences ou forces conscientes analogues à celle de l'homme, jamais jusqu'ici elles n'ont pu se manifester à nous.

Assurément il serait tout à fait absurde de supposer que la terre est, parmi l'immensité des mondes, le seul point de l'espace infini où existe un être intelligent. Le fait qu'il existe des hommes sur la terre rend extrêmement vraisemblable qu'en d'autres astres la vie a apparu, et qu'il y existe des intelligences analogues à la nôtre. La constitution chimique des astres est à peu près identique à celle de notre planète; par conséquent les mêmes phénomènes ont dû s'y manifester. Mais notre chétive science ne va pas jusque-là. Il faut nous limiter à une psychologie terrestre, qui sera probablement toujours la seule que l'homme puisse connaître.

Restreinte ainsi au monde animal et à la conscience du *moi*, la psychologie générale, quoiqu'elle n'ait à présenter que l'ensemble et non le détail des faits, n'en est pas moins une science extrêmement vaste, la plus attrayante de toutes les connaissances humaines.

CHARLES RICHET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. Rabier. Leçons de philosophie. Logique. — 1 vol. in-8, 384 p. Paris, Hachette, 1886. — A la distribution des prix du concours général, M. Rabier prenait dans un éloquent discours la défense des études philosophiques. Il continue aujourd'hui à les défendre. Il montre, par la publication de ses Leçons, la valeur de l'enseignement philosophique dans les lycées de Paris. A la *Psychologie*, qui a obtenu un si brillant et si légitime succès, il donne pour suite la *Logique*. Sous l'apparence modeste d'un livre scolaire, cet ouvrage n'en a pas moins une importance considérable. Nous pourrions et nous devrions répéter à son propos les éloges que faisait ici même M. Brochard à propos de la *Psychologie* [1]. C'est le même esprit attentif et ouvert, indépendant et sincère, ne cherchant l'originalité que dans l'expression simple et claire de ce qui lui paraît raisonnable et vrai, semant sans compter les idées neuves et excellant à montrer le faible de toutes les théories les plus spécieuses. M. Rabier connaît toutes les écoles et ne s'inféode à aucune, peut-être parce qu'il les connaît toutes. Son livre forcera l'estime par ses qualités philosophiques, le respect par son absolue sincérité. Désarmera-t-il la critique? Ce serait trop demander peut-être; mais il la rend à coup sûr difficile.

Nous voudrions donner une idée de la manière dont M. Rabier entend la Logique et attirer l'attention sur quelques-uns des problèmes que soulève son ouvrage. Pour cela, nous allons analyser le livre en lui-même, nous nous permettrons après de discuter quelques points.

M. Rabier définit la Logique (p. 8) : « La science des conditions de l'accord de la pensée avec elle-même et des conditions de l'accord de la pensée avec ses objets, lesquelles réunies sont les conditions nécessaires et suffisantes de la vérité. » La première partie de la définition s'applique à la logique formelle, qui traite des conditions de la possibilite de la science; la seconde partie désigne la logique appliquée, qui traite des conditions de la réalité de la science.

La logique formelle s'occupe : 1° du concept, 2° du jugement, 3° du raisonnement, c'est-à-dire des trois opérations de l'esprit selon la pratique ordinaire des logiciens. M. Rabier sépare avec plus de rigueur qu'on

1. V. *Revue philosophique*, t. XIX, Mai 1885, p. 565.

ne le fait d'ordinaire le domaine de la Logique de celui de la Psychologie. La logique du concept ne s'occupera donc que des concepts contradictoires et des moyens de les éviter. La Psychologie distingue diverses espèces du jugement, la Logique n'en connaît qu'une. « Dans le langage, en effet, tous les rapports deviennent des rapports de *qualification* ou *d'attribution*, c'est-à-dire des rapports d'inhérence d'un attribut à un sujet. Par suite, tandis que *dans la pensée* les rapports saisis sont d'espèces très différentes (égalité, causalité, etc.), *dans le langage* le rapport énoncé est toujours un rapport d'attribution ou d'inhérence exprimé par leverbe *être* (sous-entendu dans tous les autres verbes)... Cette réduction des jugements à l'unité de forme permet seule de manier commodément les propositions et d'exécuter les diverses opérations logiques (p. 18-20). »

Il y a donc dans tout jugement un sujet et un prédicat qui sont affirmés (ou niés) l'un de l'autre. Mais quel est celui qui est vraiment premier dans la pensée? Est-ce le sujet, est-ce l'attribut? Dans le langage, il semble bien que ce soit le sujet qui soit rangé dans l'extension du prédicat; mais, dans la vérité de la pensée, M. Rabier croit, d'accord avec Aristote, Leibnitz, Stuart Mill, M. Lachelier, que c'est au contraire le prédicat qui est rapporté à la compréhension du sujet. Ainsi le sujet est bien ce dont on affirme, le prédicat ce qui est affirmé. La compréhension est donc le vrai point de vue de la Logique, et on ramènera cette science à sa véritable source psychologique en négligeant les relations extensives des termes, qui ne sont que dérivées ou même purement factices. « Ajoutons que, par une heureuse rencontre, ce sera la ramener aussi à ses origines historiques, puisque Aristote a construit la théorie de la proposition et du syllogisme en considérant les rapports de compréhension et non les rapports d'extension (p. 30) [1]. »

M. Rabier va maintenant procéder à la théorie du raisonnement. Il y a, d'après lui, deux sortes de déductions, les déductions immédiates et les déductions médiates. Il déduit les règles ordinaires de la conversion, des propositions de la considération des seuls rapports de compréhension sur lesquels il s'appuie pour réfuter, par les mêmes raisons dont s'était servi M. Lachelier [2], la quantification du prédicat proposée par Hamilton. Puis il passe à la théorie du syllogisme qu'il emprunte aux *Premiers Analytiques*. Il n'admet que les trois premières figures et n'examine dans chacune que les seize modes qui résultent des combinaisons de la majeure et de la mineure. A la suite d'Aristote, il s'évite ainsi l'inutile embarras de critiquer soixante-quatre modes dans chaque figure. Ce faisant, M. Rabier revient aux vraies traditions. Il remarque lui-même, d'après Prantl, et nos recherches particulières nous permettent d'affirmer qu'il est dans le vrai, que ce n'est que vers la fin du XVe siècle,

1. Voy. dans l'ouvrage de M. Rabier, p. 26, note 2. — Voy. aussi Leibnitz, *N. Ess.* l. IV, c. 17, § 8. — *Erdmann*, p. 398, col. 2. — Hamilton, *Lect. on Logic.*, XII, t. I, p. 218.
2. *De naturâ syllogismi.*

au moment de la Renaissance, que la logique syllogistique a été ramenée à un jeu logique vide de pensée et purement mécanique. « Cette théorie a fort malheureusement remplacé et fait oublier celle d'Aristote, dont les preuves sont en même temps des *raisons*. Elle est certainement pour quelque chose dans le discrédit où la logique est tombée depuis le XVIIe siècle (p. 59)[1]. »

La première figure seule est-elle concluante par elle-même, ou les deux autres le sont-elles aussi? M. Rabier emprunte ici les vues et la plume de M. Lachelier qui expose lui-même sa théorie dans des pages qu'on voudra lire et qui éclairent l'article profond publié par la *Revue*[2]. La première figure n'est pas la seule, comme le croyait Aristote, à donner par elle-même des conclusions démonstratives. La seconde et la troisième donnent aussi un certain nombre de modes parfaitement concluants et ces modes sont précisément ceux qu'Aristote avait découverts. — Il est permis de se demander pourquoi M. Rabier a admis qu'il y avait des inférences immédiates, puisqu'il adopte la théorie de M. Lachelier sur l'indépendance des figures. Dans son article sur le syllogisme, M. Lachelier a en effet montré que les inférences immédiates se ramènent toutes à une des trois figures, la subalternation à la première figure, la conversion à la troisième, et la contraposition à la seconde.

La logique formelle achevée, une question se pose fort discutée. Quelle est sa valeur? M. Rabier critique l'opinion de Stuart-Mill et fait remarquer d'abord qu'il faut accorder à Mill qu'il est absurde de prétendre qu'une proposition particulière est prouvée par une proposition où elle serait *identiquement contenue*. « Au fond, dit M. Rabier, toute preuve est faite, non *par la proposition* alléguée comme preuve, mais *par l'esprit* lui-même qui, étant ce qu'il est, ne peut pas s'empêcher d'aller de cette proposition à une autre. Entre la preuve et la chose prouvée, le lien n'est pas une identité résidant dans les choses mêmes; le lien, si vraiment preuve il y a, c'est l'activité même de la pensée qui se sert d'une chose comme point de départ et point d'appui, pour s'élever par un mouvement naturel et nécessaire à une autre chose. Tout syllogisme pourrait d'après cela se mettre sous cette forme ; si vous accordez telle chose *a* et telle autre chose *b*, la synthèse mentale ne peut être que *c*. Mais *c* n'est ni *a* ni *b*, ni même partie de *a* ou de *b* (p. 81). »

1. On voit par là que la logique abstraite et vide dont se sont moqués les cartésiens, n'est nullement la logique scolastique et traditionnelle. C'est au XVe siècle que, sous prétexte de la simplifier et de la renouveler, on l'a appauvrie, comme sous prétexte d'enrichir la métaphysique, on l'a subtilisée et peuplée d'entités « prenant la paille des mots pour le grain des choses ». Au XVIIe siècle, les mots et les formules se sont conservés, mais ne sont presque plus entendus. Nous sommes si ignorants en France de l'histoire de la philosophie depuis Saint-Augustin jusqu'à Ramus, qu'il n'est pas inutile de prévenir les philosophes qu'ils risquent de se tromper beaucoup s'ils continuent, sur les traces de plusieurs maîtres, à confondre sans plus d'examen toute cette période de l'histoire sous le nom commun de scolastique.

2. V. t. I, p. 468, Mai 1876.

M. Rabier concède encore à Stuart Mill que la Logique a pour objet dernier le réel, mais non, comme le croyait le philosophe anglais, le réel concret; elle a pour objet non seulement le possible, mais ce qui est nécessaire sous condition, et par suite la réalité elle-même. De là, la nécessité de procéder par l'abstrait. M. Rabier insiste enfin sur l'utilité de la Logique.

La *logique appliquée* ou *méthodologie* est la recherche des moyens, appropriés à nos diverses facultés, d'atteindre les fins propres de chaque science particulière. Ces moyens ou *méthodes* devront donc varier avec la fin qu'on se propose. Or, il y a deux grandes classes de sciences, les sciences du réel, qui doivent reproduire aussi exactement que possible l'ordre du monde découvert par l'expérience, et les sciences de l'idéal, qui construisent des règles ou *modèles* de toutes les choses réelles et possibles. Étudions d'abord les méthodes des sciences du réel. Ces sciences se subdivisent en deux espèces : les sciences de faits, comme la physique, et les sciences de formes, comme l'histoire naturelle.

Dans les premières, il faut distinguer deux moments : on observe d'abord les faits et ensuite on expérimente pour découvrir les lois des faits obervés.

Toutes les recherches auxquelles se livre le savant ont pour but de découvrir des causes et des lois, et M. Rabier remarque très justement que l'efficacité causale est la seule garantie de l'invariabilité des lois. Il faut donc avant toutes choses découvrir la cause des phénomènes. Or, la cause ne peut être trouvée par la simple inspection, car les phénomènes ne présentent à l'esprit que des successions et point du tout de déterminations. Il faut donc « prouver la causalité par la force de la pensée et du raisonnement ». Or, à quelle condition la causalité sera-t-elle prouvée ? A la condition de montrer par une expérience bien faite que tel antécédent est bien la cause et la seule cause possible de tel conséquent. Et quand est-ce que cela sera prouvé? Quand on aura montré que seul cet antécédent est capable de produire ce conséquent. On arrive à cette démonstration : 1° par la coïncidence constante; 2° par les exclusions légitimes. La coïncidence serait prouvée si l'on pouvait réaliser un cas de coïncidence solitaire où la cause existerait seule en face de l'effet, mais la complexité du cours de la nature empêche cette coïncidence solitaire de se réaliser; il faut donc prendre un détour et se servir des exclusions légitimes. On arrive à opérer ces exclusions par les méthodes qu'avait pressenties Bacon, que les savants ont employées et que St. Mill ramène à cinq dont les noms sont bien connus. De ces cinq méthodes, la seule, selon M. Rabier, qui soit véritablement probante est la méthode des résidus à laquelle d'ailleurs se ramènent toutes les autres, car c'est elle seule qui nous montre la cause et l'effet isolés et seule à seul.

Une fois la cause trouvée, le savant érige en loi universelle pour le temps et pour l'espace le rapport de causalité qu'il vient de découvrir;

il généralise l'expérience, fait une induction. Comment peut-on légitimer ce passage du particulier à l'universel? Quel est le fondement logique de l'induction ? M. Rabier résout le problème de l'induction de la façon originale, sinon entièrement satisfaisante, qu'on pouvait déjà prévoir, étant donnée sa théorie psychologique de l'induction. D'après lui l'induction est le résultat d'un principe inductif qu'il appelle le principe des lois ou avec Claude Bernard le principe du déterminisme. Ce principe peut se formuler de plusieurs façons, dont voici la plus usitée : les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, ce qui revient à dire que le cours de la nature est uniforme.

Quelle est maintenant la valeur objective du principe inductif? Deux solutions opposées ont été données par l'empirisme et la théorie de l'innéité. M. Rabier n'accepte ni l'une ni l'autre, il croit que l'empirisme pur devrait ne trouver dans le monde que des successions irrégulières; quant à la doctrine de l'innéité, tant qu'elle ne va pas jusqu'à dire que les sensations sont identiques à l'entendement, elle est impuissante à établir que les sensations se conforment toujours aux règles tracées par l'esprit. L'auteur propose donc une théorie moyenne qui dérive de cet *empirisme intelligent* qu'il a proposé en psychologie. Selon lui, le principe des lois est d'abord suggéré par l'expérience à l'esprit, transformé par l'esprit en une hypothèse, pnis vérifié par l'intelligence. Ainsi la vue de plusieurs coïncidences suggère à l'esprit que ces coïncidences pourraient bien être constantes et l'esprit, examinant l'expérience, n'y trouve que des confirmations de son hypothèse. Aucune expérience ne vient et ne peut venir l'infirmer car si quelque chose dans le cours de l'expérience paraissait irrégulier on pourrait toujours assigner une cause à cette irrégularité apparente : notre ignorance des lois véritables de la nature.

M. Rabier n'ignore pas que des objections peuvent s'élever. D'abord on peut objecter à cette théorie qu'elle fonde l'induction sur une induction, qu'elle fait un cercle vicieux. En effet, le principe des lois qui sert à garantir l'induction est lui-même formé par induction. M. Rabier ne proteste que faiblement, il se contente de marquer une distinction assez spécieuse entre les inductions particulières qui donnent les lois et l'induction qui donne le principe, et si on lui demande ce que devient dans son hypothèse la certitude absolue de la science, il répond que la science n'a nullement besoin d'une certitude de ce genre. Un seul système, l'idéalisme, pourrait conférer à la science une certitude de ce genre, mais M. Rabier lui refuse toute créance : « Qui déduira jamais, dit-il avec plus d'esprit peut-être que de raison, qui déduira jamais d'une catégorie quelconque de la raison la saveur de la truffe, que d'ailleurs l'homme, l'animal raisonnable, n'est pas le seul à apprécier (p. 160). » Le résultat de cette discussion, c'est que le principe de l'induction a une valeur d'une probabilité très haute, pratiquement équivalente à la certitude, mais non théoriqnement et absolument certaine.

Nous ne voulons pas pousser plus loin le détail de cette analyse. Con-

tentons-nous de signaler les chapitres remarquables qui suivent sur la classification et la définition, sur l'hypothèse, l'analogie, la méthode des mathématiques, l'analyse et la synthèse, la méthode des sciences morales, pour nous arrêter au dernier chapitre du livre.

La Logique traite des moyens d'arriver à la vérité, elle ne serait pas complète si elle ne traitait de l'erreur et de la certitude.

L'erreur logique, dit M. Rabier, n'est ni dans l'objet, ni dans la représentation de l'objet, elle est dans l'interprétation de la représentation, dans le jugement par lequel nous rapportons la représentation à l'objet. Sans doute la représentaiion détermine le jugement, mais celui-ci à son tour dépasse, en vertu de sa nature propre, la représentation toute subjective, la pose comme objet, et, si cette représentation se trouve matériellement fausse, que rien d'ailleurs ne vienne la contredire, l'erreur est créée. Sans doute la volonté pourrait, à force d'attention, éloigner les causes de l'erreur, ou du moins suspendre le jugement, et ainsi éviter l'erreur, mais les nécessités de la pratique le lui interdisent. « Nous nous trouvons perpétuellement dans la situation d'un jury qui doit, séance tenante, déclarer l'accusé innocent ou coupable, tout en ayant conscience que les raisons décisives de se prononcer lui font défaut. Pour prouver que le dîner que nous nous disposons à manger ne nous empoisonnera pas, il faudrait des jours et des mois. Mais l'appétit, différant en cela de l'âne de Buridan, ne veut pas nous laisser mourir en attendant la solution du problème (p. 363). »

L'erreur est donc toujours possible, mais si nous pouvions trouver une marque assurée de la vérité, ou, comme on dit, un critérium, nous pourrions échapper au doute. Ce critérium existe-t-il ? Tous les critères de la certitude, dit M. Rabier, se ramènent à l'évidence. Nous sommes certains quand nous voyons évidemment qu'une chose est comme elle est. Sans doute ; mais quand avons-nous cette certitude ou cette évidence ? Que de gens ont vu évidemment des erreurs, que de gens ont été certains de faussetés ! L'histoire de la philosophie est la longue histoire des ces évidences fausses et de ces certitudes illusoires. Il y a donc évidence et évidence comme il y a fagot et fagot. Il y a une évidence avant la preuve qui ne peut avoir aucune valeur, et il y a une évidence après la preuve qui est vraiment digne d'être acceptée comme la marque et la garantie de la vérité. Quand une proposition se trouve d'accord avec un grand nombre de faits, qu'elle n'est contredite par aucun, qu'elle est d'accord avec les principes de la raison et que les hommes s'accordent à la croire, elle a le plus haut degré d'évidence et de certitude. Et pourquoi ? Parce qu'il ne serait pas alors raisonnable de la nier. « En définitive, comme un illustre savant (Cl. Bernard) l'a reconnu, le critérium de tout critérium c'est la raison (p. 381). » S'ensuit-il que nous puissions nous flatter d'atteindre en quoi que ce soit la certitude absolue ? Non. « Il n'y a pas pour l'homme de critérium *absolu* du vrai (p. 381)... Est-ce donc qu'on doive accorder gain de cause au scepticisme ? Il s'en faut bien

(p. 377)... Un temps vient où la vérité ne peut plus de bonne foi se contester. Qui doute aujourd'hui qu'il y ait eu en Grèce un philosophe qui s'appelait Socrate, que le soleil soit plus gros que la terre, et que les angles d'un triangle soient égaux à deux angles droits?... Si donc les difficultés de la science et la constante menace de l'erreur sont bien faites pour nous engager à la modestie, d'autre part l'enfantement progressif de la science et la patiente conquête de la vérité suffisent pour encourager nos efforts et nous sauver du scepticisme. C'est tout ce qu'il nous fallait. »

C'est sur ces paroles pleines d'une modestie confiante que se termine ce livre qui marquera dans l'histoire de la philosophie en France et dont nous n'avons pu donner qu'un faible aperçu. Aussi bien tous ceux qui aiment à philosopher voudront le lire et, après l'avoir lui, l'étudier. Nous ne pouvons cependant laisser passer un ouvrage de cette valeur sans tâcher d'en dégager la pensée maîtresse et présenter aux lecteurs les observations qu'elle nous suggère.

Cette pensée ne serait-elle pas renfermée dans les dernières pages du livre et dans les lignes mêmes que nous venons de citer? L'esprit de l'homme est faible et ne peut jamais être assuré d'arriver à la vérité. Si l'on s'en tient à cette proposition, et M. Rabier la répète en vingt endroits, la pensée mère de cette *Logique* serait une pensée sceptique et nous ne serons pas étonné s'il vient à l'auteur de divers côtés des reproches de scepticisme. Il semble même avoir pris à cœur de les encourir. Sans parler du dernier chapitre, qui est capital, on peut voir, après l'exposé de chaque méthode, M. Rabier marquer avec une sorte de complaisance ce que chacune d'elles a d'insuffisant (V. p. 12 : analyse des concepts; p. 32 : les règles logiques sur les jugements ne servent de rien ; p. 124 : imperfections de la méthode des coïncidences; p. 135 : imperfection pratique des méthodes d'exclusion ; p. 209 : imperfection des classifications, etc.). Nous avons vu cependant que M. Rabier fait profession de ne pas s'en tenir au scepticisme. Doit-on le ranger parmi les probabilistes? Mais le probabilisme est-il si différent du scepticisme ?

Nous pourrions, pour laver M. Rabier du reproche de scepticisme — serait-il bien noir par le temps qui court ? — arguer de sa théorie de la démonstration mathématique où il dit que les résultats en sont nécessaires et absolus (p. 272), mais nous croyons qu'il n'accepterait pas lui-même notre défense. Ne dit-il pas (p. 377) que les preuves arithmétiques elles-mêmes sont d'une haute probabilité, mais qu'elles n'atteignent pas la certitude absolue? En effet, ce procédé correct de raisonnement a beau être infaillible, il ne l'est que s'il est correctement appliqué. Or, n'est-ce pas l'esprit de l'homme qui l'applique? et l'esprit est-il infaillible? S'il ne l'est pas, il ne peut jamais être démonstrativement sûr qu'il ne s'est pas trompé en faisant la démonstration. Ainsi donc la démonstration mathématique *bien faite* donnerait la certitude absolue. Mais quand est-on sûr, absolument sûr de l'avoir bien faite? Descartes

doutait s'il ne s'était pas trompé en nombrant les côtés d'un carré. Toute opération discursive de l'esprit est sujette à erreur, car l'esprit humain est toujours faillible, même en se servant d'instruments infaillibles par eux-mêmes.

Que sera-ce quand les instruments ne sont pas d'une infaillibilité assurée ou quand les objets auxquels on les applique ne se laissent pas complètement saisir? C'est le cas pour toutes les sciences de la nature. Aussi la possibilité de l'erreur est-elle ici bien plus grande. Quelle est la loi de la nature qui est absolument et rigoureusement démontrée? Ainsi, dans aucun domaine, ni dans celui des sciences mathématiques, ni dans celui des sciences de la nature, aucune proposition n'est si absolument certaine qu'elle exclue toute chance d'erreur. Voilà ce que dit M. Rabier et ce que volontiers nous dirions avec lui. S'ensuit-il que nous soyons sceptiques? Examinons.

Le sceptique est celui qui doute de la valeur de l'esprit. Or, nous ne doutons pas de la valeur de l'esprit en lui-même, mais de sa correcte application. Nous croyons même que l'esprit peut toujours éviter l'erreur par une suspension motivée du jugement. Mais la pratique nous réclame et nous force de nous décider. Nous nous décidons alors selon la probabilité qui nous paraît la plus grande et nous faisons sagement. D'ailleurs les confirmations expérimentales, la résistance aux assauts de la critique, élèvent la probabilité à un si haut point dans les sciences, que cette probabilité est un équivalent pratique de la certitude. Nous agissons donc comme si nous étions absolument certains et notre action finit de nous donner la certitude que peut-être nous n'avions pas. La question de la certitude est d'ordre pratique et moral plus que logique; c'est ainsi que l'entend M. Rabier et c'est ainsi que l'entendent même la plupart des dogmatiques. L'imposibilité absolue du doute ne peut être érigée en critérium. On peut douter de toutes les vérités scientifiques, mais il ne serait pas raisonnable d'en douter. Le bon sens soutient ici la raison raisonnante. C'est ce que reconnaissait Malebranche quand il définisait la vérité évidente « celle que nous ne pouvons nier sans une peine intérieure et des reproches secrets de la raison ». Est-ce être sceptique de soutenir qu'on pourrait l'être à la vérité et non sans raisons, mais que les raisons qu'on en aurait ne seraient pas de bonnes raisons?

Mais si l'on insistait et si l'on disait : Sans doute on n'est pas sceptique si l'on se décide toujours pour les bonnes raisons contre les mauvaises, mais au moins faut-il croire à la raison et à son principe fondamental, au principe de raison ou de causalité? Nous avouons qu'ici nous ne saurions plus comment continuer à défendre M. Rabier. En effet, sa théorie psychologique du principe de raison et sa théorie de l'induction ne nous montrent dans ce principe qu'une hypothèse de la plus haute probabilité, mais qui peut toujours offrir prise au doute. Ce doute est négligeable, dit M. Rabier. Qu'en sait-il? Il est négligeable s'il le néglige; mais s'il ne le fait pas, qu'arrivera-t-il? C'est pour obéir à des raisons

que j'estime suffisantes que je crois aux sciences; mais s'il n'y a pas de raisons suffisantes ou même s'il n'y a pas de raisons du tout?

Ce principe de raison a d'autant plus d'importance que ce n'est pas seulement la logique appliquée qui repose sur lui, mais la logique formelle même. M. Rabier, en effet, semble bien encore faire dépendre le syllogisme des principes ordinaires d'identité, de contradiction et du tiers exclu, mais il ne peut s'empêcher, suivant en cela une tendance que nous avons déjà remarquée chez Lotze [1], de fonder le syllogisme sur le principe de raison toutes les fois qu'il veut le soustraire à la critique de Mill. Il est de toute évidence, en effet, surtout si l'on base la théorie du syllogisme sur les rapports de compréhension, comme l'a fait M. Rabier, que le principe qui nous force d'affirmer ou de nier le petit terme du grand n'est pas un principe d'inclusion ou d'exclusion, tel que le principe d'identité, mais un principe d'attribution qui fait sortir la conclusion des prémisses où elle n'était nullement contenue. Il ne faut pas, disaient les logiciens du xve siècle, que la conclusion soit plus étendue que les prémisses et en un sens ils avaient raison, mais en un sens aussi ils avaient tort, car la conclusion doit être autre (ἕτερόν τι, dit Aristote) que les prémisses, sous peine de n'être plus qu'une insipide tautologie et de donner prise à toutes les attaques de Mill. Or, c'est bien ainsi que l'entend M. Rabier (V. p. 66, note 2; p. 80; p. 81, note 1).

Mais si la conclusion est autre que les prémisses, ce ne peut être en vertu du seul principe d'identité qu'elle s'en déduit, elle est une conséquence dont les prémisses sont la raison. C'est donc le principe de raison qui domine la syllogistique tout entière. M. Rabier a certainement vu cette conséquence. Peut-être a-t-il hésité à bouleverser tous les principes admis. Nous le regrettons sincèrement. C'était une entreprise digne de son esprit hardi et net de pousser jusqu'au bout les conséquences de ses innovations et de nous donner un chapitre substantiel sur les principes du syllogisme.

Quoi qu'il en soit, le principe de raison reste le fondement de la Logique tout entière et, si l'on en peut douter, on peut douter non seulement de toutes les vérités scientifiques mais de la valeur même de l'esprit. Il est donc très important de savoir si la théorie de M. Rabier sur la formation de ce principe est satisfaisante..

Nous avons déjà dit comment, d'après l'auteur, le principe se serait formé. L'esprit, à la vue d'une première régularité, se serait dit : Il y a donc quelques séries régulières. La cause produit l'effet, je le sais par moi-même, par ma volition; la même cause produirait-elle toujours le même effet ? Voici une autre série régulière, une autre, une autre encore, ma croyance se confirme. Les mêmes causes produisent les mêmes effets. Il est vrai que j'aperçois des irrégularités; la perception de ces irrégularités, d'après l'hypothèse, devrait avoir une cause. En a-t-elle

1. *Revue philosophique*, juillet 1886, p. 634.

une? Oui, mon ignorance. L'apparente anomalie rentre donc dans la règle. Ainsi « les cas favorables confirment l'hypothèse, les cas défavorables ne prouvent rien » : donc toutes les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Par cette ingénieuse théorie, M. Rabier prétend à la fois réaliser un double avantange : 1° il donne au principe inductif le fondement réel qui lui fait défaut dans l'hypothèse à priorique; 2° il échape aux reproches qu'on fait et qu'il a faits lui-même aux théories purement empiriques. En effet, l'intelligence dans son système entre pour une grande part dans la formation du principe, c'est elle d'abord qui saisit le rapport entre la cause et l'effet, qui voit dans les événements autre chose que des séries purement successives; c'est elle encore qui se pose la question de la régularité universelle; c'est elle toujours qui distingue entre l'irrégularité apparente et l'irrégularité réelle; c'est elle enfin qui assigne l'ignorance pour cause aux apparences d'irrégularité que l'expérience découvre; l'intelligence élabore donc le principe de causalité dont l'expérience ne lui fournissait que la matière; l'empirisme qui forme le principe est donc, selon l'expression de l'auteur, un *empirisme intelligent.* Par suite de cette formation du principe par l'intelligence, l'objection tirée de l'irrégularité en réalité plus fréquente que la régularité, qui porte contre Mill, ne porte plus contre M. Rabier. « Les cas défavorables ne prouvent rien. »

J'accorde volontiers que la position de M. Rabier n'est nullement contradictoire, cependant on ne peut s'empêcher de remarquer que l'auteur ne considère en somme le principe de raison que comme une hypothèse d'une probabilité très haute, mais contre laquelle un doute est toujours possible. Or, l'humanité sembie bien affirmer sans doute le principe de raison, et ceux mêmes qui le nient, comme Hume, me paraissent l'affirmer au moment même où ils le nient, par le fait même qu'ils cherchent des raisons pour étayer leur négation. Les sceptiques me semblent, quand ils disent qu'ils en douteut, se faire illusion ou mentir à leur pensée. N'a-t-on pas dit : « secte, non de philosophes, mais de menteurs. » Il semble donc qu'en fait le principe de raison n'est pas mis en doute. Logiquement il ne s'ensuit pas qu'il soit indubitable, je le veux bien. Cependant j'ai beau faire, je ne puis arriver à croire que ma plume écrit sans cause, ou que ma sonnette tinte sans courant électrique, ou que le bruit que j'entends n'a pas une cause quelconque et je ne crois pas que les autres hommes soient, de ce côté, fabriqués autrement que moi. S'il y en a, du moins, je n'en ai point vu. Je puis penser un phénomène sans penser à sa cause; mais, dès que la question vient à se poser, la réponse est toujours affirmative. Ce que Hume a prouvé c'est que la représentation de l'effet est indépendante de la représentation de la cause, que le jugement de causalité est synthétique. Il y a d'ailleurs beau temps qu'Aristote avait prouvé que « le moteur devait être autre que le mû [1], » ce qui impliquait la thèse de Hume, mais si Hume a

1. *Phys.*, l. VIII, c. v.

prouvé que la question de causalité pouvait ne pas se poser, il n'a point établi que la question une fois posée on pût ne pas y répondre ou y répondre négativement. Or, ce doute « hyperbolique », comme l'appelle M. Rabier, me paraît absolument impossible.

D'où vient donc que M. Rabier le croie possible? De ce que, je le crains, il a voulu que l'intelligence forme le principe par accroissements successifs. Ce faisant, il a donné à l'intelligence le *modus operandi* de l'expérience et il a mérité presque le reproche qu'on lui a fait de ne se séparer qu'en apparence de Mill. Si l'intelligence agit et si, comme l'a si bien et si fortement établi M. Rabier en *Psychologie* (p. 262), elle a un *modus operandi* à elle propre et qui se distingue radicalement de la mémoire et des sens, ce *modus operandi* doit se manifester dans toutes ses opérations. Pourquoi donc ici la faire opérer à la façon de l'expérience sensible? Voici ce que dit Aristote commenté par saint Thomas sur le mode de procéder de l'expérience : « De la sensation vient la mémoire, au moins dans les animaux où se conserve l'impression sensible. Et la mémoire enrichie par beaucoup de faits par rapport au même objet, mais dans des circonstances singulières différentes, constitue l'expérience... Mais pourtant, continue le commentateur, l'expérience a besoin de quelque raisonnement sur les choses particulières pour établir le rapport de l'une à l'autre, ce qui est le propre de la raison... Or, la raison ne réside pas dans l'expérience des choses particulières; mais, parmi beaucoup de choses particulières expérimentées, elle prend une chose commune à toutes qui s'affermit dans l'âme et elle la considère en dehors de toute considération de choses singulières [1]. » Cette chose commune est l'universel. Dans les sensations mêmes, il y a une partie commune, un universel que l'intelligence dégage. « La sensation représente Callias non seulement en tant qu'il est Callias, mais aussi en tant qu'il est homme. » Mais tandis que le sens représente l'universel engagé dans le singulier, l'intellect a pour objet seulement l'universel et le dégage du singulier. Par suite tout ce qui est intellectuel dans la connaissance a une valeur et une portée universelles; par suite encore, dès que l'intelligence conçoit un rapport de causalité, elle ne peut le concevoir autrement qu'universel. Dès la première idée donc que l'intelligence se formera de la causalité elle dira : la causalité est universelle. « Dès la première expérience, l'esprit peut établir comme nécessaire la proportion ou analogie, qui fait l'essence de tout principe universel [2]. » Il n'y a donc pas formation lente du principe comme par alluvions successives, il y a conception du principe en même temps que du rapport. Et ce qui est vrai de ce rapport est vrai de tous. En effet, si, d'une part, ce que M. Rabier a très bien prouvé (*Psychologie*, p. 261), l'intelligence a pour essentielle fonction de concevoir les rapports, si, d'autre part, ce qu'Aristote démontre, et en plusieurs endroits M. Rabier a bien l'air de

1. *In lib. II Analytic. Post.*, *l.* 20. Édit. Fretté-Vivès, t. XXII, p. 289.
2. Ravaisson, *Met. d'Arist.*, I, p. 505.

l'admettre, elle est essentiellement représentative de l'universel, comment pourrait-elle se représenter un rapport quelconque autrement que comme universel? Et, en fait, c'est ce qui arrive : qui dit rapport veut dire loi et que serait une loi qui ne serait pas universelle? Un rapport accidentel est un hasard et il n'y a pas de hasard pour la raison.

Le doute ne peut plus porter sur le principe ainsi formé. M. Ribot disait: « En montrant comment le moi se défait nous apprendrons comment il se fait; » la réciproque est vraie : en voulant montrer comment les principes se forment on apprend à les dissoudre. De là la possibilité du doute dans la thèse de M. Rabier; de là l'impossibilité de ce même doute dans la théorie d'Aristote. Le principe en effet ne se forme pas, il surgit tout à coup devant l'intelligence au contact de l'appréhension expérimentale du premier rapport causal. Dès que l'esprit a réfléchi sur lui-même, il a saisi son activité et sa raison, et il a transporté à l'univers les lois de sa propre activité. Les événements extérieurs ont pu se conformer ou ne pas se confor mer à cette loi, sa certitude n'a été ni augmentée ni amoindrie. Quand ses représentations lui paraîtraient toutes se suivre en désordre, tant qu'il conserverait la nette appréhension de sa réflexion et de son acte pensant, c'est-à-dire, tant qu'il resterait raisonnable, il ne serait nullement troublé.

Nous voyons maintenant où se trouve le point faible de la thèse de M. Rabier. Il a trop accordé à l'empirisme en mettant au compte de l'intelligence les lents accroissements de l'expérience; c'est ainsi qu'il a exposé au doute et regardé comme hypothétique un principe sans lequel il n'y aurait plus dans le monde non seulement de philosophes, mais d'hommes sensés et qu'il a mérité le reproche de baser l'induction scientifique sur le fondement fragile d'un cercle vicieux. Nous avons vu où il fallait chercher la véritable conciliation entre l'empirisme et l'à priorisme, entre Hume et Kant : c'est dans Aristote et ses grands interprètes d'autrefois. On a remarqué combien la psychologie de M. Rabier se rapprochait en beaucoup de points des théories scolastiques ; dans sa logique formelle il est revenu aux vraies traditions du péripatétisme, il eût gagné à s'en rapprocher encore. C'est là et là seulement, dans les livres immortels du fondateur de la métaphysique et dans ceux qui ont plus tard développé sa pensée, que se trouvent les principes d'après lesquels on peut déterminer avec certitude et équité ce qui revient aux sens et ce qui revient à la raison dans la connaissance et, par suite, ce que l'on doit accorder en morale à l'appétit des sens et aux besoins élevés de la raison. G. FONSEGRIVE.

E. Bérillon. — DE LA SUGGESTION ENVISAGÉE AU POINT DE VUE PÉDAGOGIQUE, Paris, A. Delahaye, 1886, in-8°. 10 p.

Cette brochure contient une courte note présentée par M. le Dr Bérillon au récent congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences, à Nancy (section de pédagogie), et le compte rendu analytique

de la discussion à laquelle cette communication a donné lieu. La note est intéressante malgré son extrême maigreur. Le Dr Edgar Bérillon, directeur de la *Revue de l'hypnotisme*, connu d'autre part par des travaux de vulgarisation médicale et d'hygiène scolaire, a eu l'idée originale de faire profiter la pédagogie des progrès réalisés dans l'étude de la suggestion mentale : s'appuyant en particulier sur les observations recueillies par le Dr A. Voisin, à la Salpêtrière, observations dans lesquelles l'hypnotisme est apparu « non seulement comme un moyen de guérir la folie, mais encore comme un agent moralisateur de la plus grande efficacité », il se demande si le moment n'est pas venu d'utiliser l'hypnotisme comme moyen d'éducation. Il ne prétend point que l'on substitue ce moyen aux autres là où les autres réussissent; mais si le Dr Voisin a pu, par la suggestion hypnotique, transformer une malade de vingt-deux ans, voleuse, prostituée, brutale, ordurière, paresseuse, malpropre et incorrigible, en une personne obéissante, soumise, honnête, laborieuse et propre; — si le Dr Liébeault a pu avec un plein succès suggérer à un collégien de la pire espèce de devenir docile et ardent au travail, à un idiot de devenir attentif, etc., pourquoi n'essayerait-on pas d'appliquer, « sous la direction d'un médecin compétent et exercé », l'hypnotisme comme moyen pédagogique à des enfants mauvais, vicieux et malades, sur qui tous les autres moyens auront échoué? Telle est, en deux mots, la proposition de M. Bérillon, neuve, à la vérité, mais logique, modérée, en somme, dans sa hardiesse. Elle prêtait à une discussion très intéressante; on ne peut que regretter qu'elle ait donné lieu à un débat des plus pauvres, presque entièrement à côté de la question. — Un professeur de philosophie, M. Blum, a cru devoir faire des réserves au nom de la liberté morale de l'enfant : « L'éducation, a-t-il dit, ne doit pas tendre à transformer l'homme en une machine; elle doit, au contraire, susciter l'effort, favoriser l'éclosion des bons germes et faire avorter les mauvais. Les idées morales sont innées dans l'homme et il faut se borner à en surveiller le développement. D'ailleurs qui peut affirmer que certains individus n'abuseront pas du procédé qui leur est indiqué pour faire à l'enfant des suggestions mauvaises? » Scrupules honorables, mais qui ont eu le fâcheux effet de faire immédiatement dévier la discussion vers les banalités morales et les vagues généralités, d'où elle n'a pu être ramenée sur le terrain de la science et des faits.

Tout le monde a voulu répondre à M. Blum, sans réussir d'ailleurs à le rassurer. M. Liégeois, professeur à la Faculté de droit, a dit qu'il n'était point question d'hypnotiser tous les enfants, d'introduire la pratique de la suggestion dans les programmes et d'en faire un procédé général d'éducation; qu'il s'agissait seulement de s'en servir dans certains cas pour réformer les natures vicieuses; qu'en admettant des abus possibles, il faudrait les surveiller et les punir, mais que ce n'était pas une raison pour se priver des secours de la suggestion dans les cas où elle peut être utile. M. Leclaire, avocat à la cour d'appel, a fait

remarquer fort justement, quoique sous une forme un peu agressive pour les professeurs de philosophie, qu'en fait, l'éducation empiète toujours plus ou moins sur la liberté de l'enfant, puisqu'elle lui impose, par définition, certaines manières d'agir et de penser à l'exclusion de certaines autres. M. le Dr Bérillon a rappelé que l'on peut par suggestion interdire à un sujet de recevoir les suggestions d'un autre, et par conséquent soustraire l'enfant à l'action des personnes dont on aurait lieu de suspecter les intentions. Un autre médecin a laissé entrevoir que les pouvoirs publics pourraient être amenés à réglementer la pratique de l'hypnotisme, « dont on ne saurait sans danger laisser la libre disposition aux empiriques et aux incompétents ». Enfin M. le président Félix Hément, ayant condensé et confirmé toutes ces raisons, pendant que le Dr Netter s'appliquait à montrer que l'emploi de l'hypnotisme comme agent de modification des habitudes vicieuses est conforme au spiritualisme cartésien, la section a voté, à l'unanimité moins une voix, un vœu tendant à ce que « des expériences de suggestion hypnotique soient tentées, dans un but de moralisation et d'éducation, sur quelques-uns des sujets les plus notoirement mauvais et incorrigibles des écoles primaires ». — Quand je dis que cette discussion me paraît à peu près oiseuse, je n'entends pas dire par là que les orateurs qui y ont pris part n'aient pas émis des idées justes et abouti à un vote important; il me semble seulement que M. Blum les a entraînés sur une fausse piste et que le temps qu'on a consacré à le suivre, soit pour le molester, soit pour le rallier sur le terrain des scrupules moraux, aurait été mieux employé à serrer de plus près la note du Dr Bérillon et à demander à l'auteur, avant de voter, les explications complémentaires dont sa communication a besoin et qu'il était sans doute prêt à fournir.

Les membres de la section étant unanimes à protester de leur respect pour la personnalité et la liberté de l'enfant en général, M. Blum aurait pu les tenir quittes du reste. Lui-même, j'imagine, ne s'en fait pas accroire sur la liberté morale de l'enfant pervers et détraqué, seul en cause, et il ne soutiendrait sans doute pas sérieusement qu'on doit laisser en tout cas cet enfant croupir dans un état mental pitoyable, pathologique par hypothèse, plutôt que de transformer en mieux sans son concours et à son insu, si réellement on le pouvait, toute son habitude psychique. Soutenir un pareil paradoxe, ce serait justifier à plaisir la défiance des savants contre le dogme de la liberté, car rien ne montrerait mieux combien ce dogme, entendu d'une certaine manière et opposé indiscrètement à des recherches positives où il n'a que faire, peut être vraiment incommode à la science et contraire au progrès dans la pratique. Imaginez que l'on puisse effectivement arriver à changer par suggestion les dispositions innées ou acquises d'un polisson dangereux, que penser d'une théorie qui nous interdirait de le faire au nom du respect dû à la personnalité de ce jeune gredin ? On devra demain, après quelque méfait irréparable, l'enfermer dans une maison de correction,

l'enchaîner peut-être pour le mettre hors d'état de nuire, et l'on n'aurait pas le droit de le guérir aujourd'hui, en appliquant à ses désordres cérébraux un traitement inoffensif d'ailleurs, et reconnu efficace? La seule excuse de certaines perversités d'enfants, c'est d'être notoirement morbides, et le mieux qu'on puisse faire pour elles est de les traiter comme telles. Du jour où on les attribuerait à un choix libre, ce n'est plus la pitié qu'elles inspireraient, mais une juste horreur, et le moraliste, j'en ai peur, risquerait bien de perdre sa peine en réclamant encore pour elles, avec raison d'ailleurs, quelque respect. La personnalité et la liberté ne sont pas des entités sans rapport avec les lois générales de la vie : ce sont, dans l'ordre des phénomènes, les manifestations les plus hautes de la vie cérébrale; elles ont leur support, en quelque sorte leur condition *sine qua non* dans le bon fonctionnement de tout le mécanisme mental. Remettre en bon état, de quelque manière que ce soit, l'organisme en général, rendre en particulier à l'appareil cérébral la santé, c'est travailler pour la personnalité, bien loin de lui porter atteinte, c'est rendre à la liberté morale ses conditions d'existence en ce monde. Que ce ne soit pas là faire de l'éducation proprement dite, je l'accorde; mais c'est préparer les voies à l'éducation en la rendant possible là où elle ne l'était pas, en lui restituant des sujets qu'une infirmité mentale soustrayait à son action [1].

Ce point ne pouvant prêter à une longue discussion, du moins à une discussion utile, il eût été, dis-je, à souhaiter que le débat se portât de préférence ou fût du moins ramené sur quelques points de la communication de M. le Dr Bérillon, qui ne me paraissent pas exempts de confusion ou d'obscurité. Quand il nous dit par exemple que « à l'état de veille, le sujet peut se trouver de lui-même dans un état où il est disposé à accepter les affirmations, sans aucune réaction et sans aucun contrôle de sa volonté ni de son esprit », il ne fait qu'énoncer une vérité de psychologie courante sans rapport avec la suggestion hypnotique, laquelle était seule en question. Tout le monde sait que les esprits faibles en général, la plupart des enfants notamment, prennent avec une facilité incroyable, dans certaines conditions surtout, l'empreinte qu'on leur donne : c'est ce qui fait la puissance de l'éducation; mais n'est-ce pas un abus de mot d'appeler cela suggestion, ou du moins est-ce dans une note médicale sur la suggestion hypnotique qu'une pareille confusion pouvait être permise? De même quand on nous parle d'*auto-suggestions*, de « suggestions que l'individu se fait involontairement à lui-

1. M. Blum a depuis développé amplement ses réserves et ses scrupules dans la *Critique philosophique* (30 novembre 1886), mais sans apporter d'arguments nouveaux. Nous sommes aussi pénétré qu'il peut l'être des droits de l'enfant; mais il ne fera pas que l'éducation n'implique nécessairement une forte dose de déterminisme; et sans nous en faire accroire sur ce qu'on peut attendre de la médecine, nous sommes persuadé qu'on recourt beaucoup trop peu à ses lumières, qu'elle pourrait rendre dès aujourd'hui plus de services qu'on ne lui en demande, qu'on a mauvaise grâce, par conséquent, à lui opposer *à priori* des fins de non-recevoir.

même, en l'absence de toute suggestion venant d'autrui » ; quelle façon laborieuse et inutilement compliquée, de désigner le phénomène si simple de l'imitation inconsciente? phénomène dont il n'est pas vrai de dire que la pédagogie méconnaisse ou atténue l'importance, phénomène, en tout cas, bien distinct de la suggestion hypnotique, dont on préconise l'emploi. Cet emploi, il s'agissait de le justifier, de le faire paraître acceptable et pour cela il n'y avait qu'un moyen, c'était d'en donner une idée nette. Au lieu de nous inviter à faire aux enfants paresseux, indociles ou médiocre « des suggestions verbales à l'état de veille », conseil qui n'a aucun rapport avec la question, et dont n'avaient pas besoin les pédagogues, car ils ne font, hélas! pas autre chose, il fallait, dégageant avec soin la suggestion hypnotique de tout ce qui n'est pas elle, et une proposition hardie et neuve de tous les lieux communs pédagogiques, nous dire au juste en quoi consisterait l'application de l'hypnotisme à l'éducation; comment procéderait l'opérateur, non pour obtenir le sommeil, cela est supposé connu, mais pour suggérer à un enfant d'être attentif, à un autre d'être poli, docile, délicat, etc. Tout le monde ne sait pas, et tout le monde aurait appris avec plaisir *comment* le Dr Voisin a obtenu les beaux résultats que l'on rapporte. Le dire avec précision eût été le vrai moyen de calmer les scrupules moraux et de vaincre les hésitations. On nous affirme qu'il ne peut y avoir aucun inconvénient à provoquer l'hypnotisme; en est-on sûr absolument, ou n'est-ce que par rapport à des enfants « déshérités » qu'on tient pour des malades incurables de toute autre manière? M. le Dr Liébeault a expérimenté sur plusieurs milliers de personnes tant saines que malades, « sans jamais constater le moindre accident consécutif »; mais le Dr Bérillon, au contraire, avoue incidemment qu'il y aurait des inconvénients graves à pratiquer l'hypnotisme « chez des sujets excellents et bien portants ». On aimerait à savoir quels sont précisément les dangers, afin de juger en connaissance de cause s'il n'y en a réellement point d'analogues à craindre pour les « incorrigibles. » Ceux-ci d'ailleurs ne sont pas tous tels de la même manière et au même degré; certains enfants, condamnés par un maître, sont quelquefois corrigés sans peine par un autre plus habile. Ne serait-il pas bon de commencer par s'entendre sur les signes essentiels auxquels on reconnaîtra ceux dont l'indocilité, ayant positivement un caractère morbide, doit être livrée au médecin? Voilà un échantillon des questions que soulevait, selon nous, la communication du Dr Bérillon. Sur ces points et sur d'autres on aurait pu souhaiter quelques éclaircissements avant de voter sa proposition, sans y opposer en aucune manière une fin de non-recevoir pour des raisons morales ou métaphysiques. Cette proposition n'est ni absurde en elle-même, ni même choquante moralement dans les termes où elle se présente; mais ce n'est pas lui faire tort que de dire qu'elle a, dans l'état actuel de nos connaissances, quelque chose d'aventureux, et qu'elle est grave. L'éducation ne doit négliger aucun secours, mais elle ne peut qu'à bon escient, et avec une réserve scrupuleuse, prendre pour guide une

science aussi nouvelle encore que l'est celle des phénomènes hypnotiques [1].

HENRI MARION.

Henri Lauret. — PHILOSOPHIE DE STUART MILL 1 vol. in-8°. Félix Alcan, Paris, 1886.

L'associationisme, dit M. Lauret, n'a été étudié en France, et même à l'étranger, que par fragments : ne serait-il pas opportun de reprendre de *novo*, et d'une façon suivie et complète, ce grand débat contemporain entre l'expérience et la raison, entre l'association et l'intuition ? Et après avoir vu, avec Stuart Mill, que la différence qui sépare l'école rationaliste de l'école associationiste est pleine de conséquences pratiques et se retrouve à la base de toutes les différences d'opinion sur des questions pratiques à une époque de progrès, M. Lauret a entrepris d'exposer et d'apprécier la philosophie de Stuart Mill.

Son livre est divisé en deux parties : l'une est consacrée à l'exposition, l'autre à la critique. On peut donner de bonnes raisons pour justifier une semblable division ; on peut dire, par exemple, qu'il convient, dans l'intérêt même des doctrines qu'on croit vraies et qu'on veut défendre contre des adversaires redoutables, de montrer d'abord qu'on est absolument décidé à combattre de bonne foi l'adversaire dont on met avant tout la doctrine sous les yeux du lecteur, afin de lui donner toutes les pièces du procès et de lui rendre facile un jugement impartial. C'est là

1. Ces observations étaient écrites quand nous avons eu connaissance du numéro de novembre de la *Revue de l'hypnotisme*, contenant un article de M. le Dr Bernheim sur « la suggestion envisagée au point de vue pédagogique ». Cet article répond à quelques-uns des doutes exprimés ici : par exemple M. Bernheim nous affirme que « les phénomènes du sommeil hypnotique ne sont autres que ceux du sommeil naturel », et que « le sommeil provoqué est aussi inoffensif que le sommeil spontané », ou du moins peut l'être, moyennant des précautions qu'il indique. Rassuré par le témoignage d'un des juges les plus compétents, on ne peut que souhaiter de le voir tenter lui-même et mener à bien des expériences dont il garantit l'absolue innocuité. Il est dommage, à vrai dire, que dans une question scientifique, où la précision est de rigueur, il soit parlé de « suggestion à l'état de veille » (c'est l'éducation qu'on appelle ainsi), d'*auto-suggestion*, pour désigner soit le rêve ordinaire, soit même la résolution volontaire, d'*auto-hypnotisme*, enfin, pour désigner le sommeil spontané. Ce langage, trop spirituel, trop littéraire, en quelque sorte, n'ajoute rien, tant s'en faut, à la netteté des idées. Mais la question n'en est pas moins bien posée. Il s'agit de savoir si la suggestion hypnotique, susceptible, comme l'expérience l'a démontré, de modifier passagèrement les penchants, les sentiments, les idées, ne pourrait pas aussi les modifier d'une façon durable... « L'expérimentation seule peut dire jusqu'à quel point l'influence obtenue est persistante, jusqu'à quel point les passions, les instincts, les goûts, les facultés peuvent être définitivement modifiés par une suggestion hypnotique habilement conduite, fréquemment répétée. Il faut des observations nombreuses et longtemps continuées pour résoudre la question. » L'expérience pourra être stérile ; mais du moment qu'elle doit être inoffensive, nous reconnaissons très volontiers qu'il vaut la peine de la tenter, du moins dans les cas extrêmes où tous les autres moyens sont impuissants, et pourvu que ce soit avec l'assentiment des intéressés, en s'abstenant scrupuleusement de tout ce qui serait contraire au respect des personnes.

à coup sûr un scrupule fort honorable, et il serait à souhaiter de le trouver chez chacun de ceux qui entreprennent de critiquer des doctrines qu'ils croient fausses, car ils seraient amenés ainsi à prêter beaucoup moins d'absurdités à leurs adversaires; mais on ne peut nier qu'après avoir lu 263 pages d'exposition, on ne soit exposé à trouver une certaine monotonie dans les 182 pages de critique, à cause même des répétitions auxquelles est obligé l'auteur.

Nous n'insisterons pas, d'ailleurs, sur cette dernière partie. M. Lauret a reproduit à peu près toutes les critiques qui ont été adressées à Stuart Mill — et l'on sait si elles sont nombreuses — en leur donnant une forme systématique. Rendons-lui d'abord cette justice qu'il n'a pas pris à son compte certaines critiques, aussi paradoxales que peu justifiées, de Stanley Jevons, qui voit en Stuart Mill un esprit essentiellement illogique. « Nous croyons, dit fort bien M. Lauret, que cette sévérité est excessive, et que M. Jevons exagère et tombe dans le défaut dont Stuart Mill n'a pas su se défendre en examinant la philosophie d'Hamilton. » Stuart Mill a relevé de si nombreuses contradictions dans les idées d'Hamilton qu'il ne pourrait guère se plaindre de celui qui chercherait à en relever dans ses propres œuvres. Mais M. Lauret ne croit pas à coup sûr qu'il suffise de trouver deux ou trois phrases qui paraissent être ou qui soient même réellement en contradiction avec une grande doctrine, pour la déclarer fausse. Ne convient-il pas plutôt, en pareil cas, de donner à ces phrases un sens qui ne contredise pas le système, si le texte le permet, ou, dans le cas contraire, de les laisser de côté pour examiner le système lui-même? M. Lauret ne reproche pas à Stuart Mill d'enlever à la société le droit de se défendre par la prison ou autrement contre des malfaiteurs obéissant à des mobiles qui les entraînent (p. 297); il reconnaît que ses recherches pour construire une théorie empirique de la connaissance n'ont pas été perdues, car il a montré la puissance magique de l'habitude dans notre vie psychologique (p. 299). Mais quand il affirme que c'est assurément trop présumer de la puissance des habitudes mentales, de prétendre qu'elles peuvent produire une inséparabilité d'idées absolues, quand il croit l'établir en disant que la conception d'un esprit pur n'a rien pour nous de contradictoire, est-il bien sûr d'avoir raison autant qu'il le pense? Qu'il s'adresse aux gens d'un esprit peu cultivé, et il verra qu'il est presque impossible de leur faire concevoir l'idée d'un esprit pur : les sauvages et les ignorants ne matérialisent-ils pas l'âme et Dieu? Que si, au contraire, il s'agit d'esprits cultivés, l'objection ne vaut guère davantage, car l'expérience n'a pas toujours associé les deux idées : nos maîtres, nos parents, nos livres nous ont parlé fort souvent d'un esprit pur. Et nous laissons de côté la part de l'hérédité! Quant aux critiques que M. Lauret dirige contre la morale et la religion de Stuart Mill, nous le renvoyons au livre de M. Beaussire sur *le Principe de la morale* et à l'article de M. Carrau sur *le Dualisme de Stuart Mill* (*Rev. ph.*, VIII, 138) qui, inspirés cependant par des croyances spiritualistes, contiennent des jugements

fort différents. D'ailleurs M. Lauret, qui attribue à Stuart Mill un certain nombre de contradictions que d'autres ont retrouvées en partie chez les stoïciens, dans Leibnitz et dans Platon lui-même (p. 427), qui dit de sa doctrine qu'elle soulève à la fois les protestations de la science et de la conscience, du bon sens et de la logique, affirme en concluant que Stuart Mill a exprimé, dans la philosophie pratique, une foule de vérités utiles, justes et parfois profondes; que l'amour de l'humanité a été l'inspirateur de tous ses écrits et le moteur de sa vie; que son souvenir vivra comme celui d'une intelligence supérieure, d'un homme bienveillant, sincèrement dévoué aux réformes sociales; qu'il a bien analysé la puissance de l'association et mis en lumière un facteur important de la vie mentale, l'habitude; qu'il restera comme un représentant illustre de l'empirisme contemporain, auquel reviendra l'honneur d'avoir enrichi la *philosophia perennis* de deux données nouvelles, l'habitude et l'hérédité. Quelle belle revanche un partisan de Mill, usant de l'argument des contradictions, pourrait prendre des critiques de M. Lauret! Bornons-nous à constater, en terminant l'examen de cette partie de l'ouvrage, que M. Lauret a tenté, tout en relevant et en critiquant vivement ce qui lui paraissait contraire aux doctrines spiritualistes, de mettre en lumière ce qui lui semblait original et propre à être introduit dans le spiritualisme lui-même. Et il faut reconnaître qu'il y a souvent réussi.

Mais la première partie nous semble de beaucoup plus importante. Faire connaître la philosophie d'un penseur qui a eu en Angleterre et même en France une influence considérable, en montrer les origines, le développement et les phases diverses, c'est une œuvre fort utile, qui peut être aujourd'hui entreprise et menée à bonne fin. M. Lauret eût pu, dans un premier chapitre, qui n'eût pas été le moins intéressant du livre, montrer comment Stuart Mill a pénétré en France et est actuellement cité, souvent fort longuement, dans les manuels de philosophie. Dès 1859, Charles de Rémusat faisait connaître dans la *Revue des Deux Mondes* le livre de Mill sur la Liberté; l'année suivante, Dupont-White le traduisait. En 1863, M. Taine exposait sa doctrine philosophique dans un article de la *Revue des Deux Mondes*, qui devint ensuite un volume de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. La *Revue nationale* donnait, en 1865, une traduction de l'*Utilitarisme*; l'année suivante, la *Logique*, qu'Aug. Comte avait peut-être été le seul à lire en France au moment de son apparition, était traduite par Louis Peisse. Dès 1864, M. Lachelier l'avait fait connaître et apprécier à l'École normale; M. Ravaisson, dans son rapport sur la Philosophie en France au XIXe siècle, faisait une place considérable à Stuart Mill. M. Janet examinait, en 1869, dans la *Revue des Deux Mondes* la polémique de Mill contre Hamilton. En 1870, M. Ribot exposait la psychologie de Mill; il en facilitait l'intelligence en en montrant les sources et en faisant connaître le mouvement philosophique dont Mill avait été l'un des auteurs, et dont, en France, on soupçonnait à peine l'importance. Le succès de l'ouvrage, qui avait en

1875 sa seconde édition, suffit à montrer qu'à partir de cette époque, Stuart Mill n'a plus été un inconnu pour ceux qui, en France, s'occupent de philosophie. Il faudrait encore mentionner la thèse de M. Lachelier sur *le Fondement de l'induction*, la *Morale* de M. Janet, la *Morale utilitaire* de M. Carrau, la *Morale anglaise* de M. Guyau, les *Logiciens anglais contemporains* de M. Liard, les articles de M. Carrau sur le Dualisme, de M. Brochard sur la Logique de Stuart Mill, publiés en 1879 et 1881 dans la *Revue philosophique*, qui donnait également un article de Mill sur Berkeley et des Fragments inédits de socialisme; la traduction de l'*Autobiographie*, des *Essais sur la religion*, de la *Philosophie d'Hamilton*, du livre sur Aug. Comte et le Positivisme; des articles dans la *Revue politique et littéraire*, dans la *Revue scientifique*, dans la *Critique philosophique*, etc. M. Lauret a également négligé de montrer l'influence de l'éducation singulière que lui donna son père, sur la formation de sa philosophie : il semble bien cependant, d'après les témoignages de Mill lui-même, que l'une dérive de l'autre, dans une certaine mesure tout au moins. Par cela même M. Lauret n'a pas tenu compte de la transformation profonde qui se produisit chez Mill, d'abord en 1826, puis beaucoup plus tard encore, sous l'influence de celle qu'il devait épouser, et qui fit du disciple de James Mill et de Bentham un socialiste, un admirateur du désintéressement et du dévouement. Sans avoir établi, sans même avoir mis en doute l'unité de la doctrine, M. Lauret nous expose en quatre chapitres la philosophie de Stuart Mill : il traite successivement de la psychologie, de la logique, de la morale, du positivisme idéaliste et de la religion humanitaire. Le plan est simple, et l'auteur peut y faire entrer sans peine tout ce qui nous intéresse dans Stuart Mill. L'exposition est claire et, si l'on en excepte le chapitre consacré à l'éthologie, exacte et précise. M. Lauret montre bien comment et pourquoi selon Stuart Mill l'association est la philosophie même, pourquoi nous croyons à l'externe et à l'étendu, à notre esprit et aux autres esprits. Il insiste sur la théorie de l'attention, qui a, selon lui, une importance capitale dans le système; il soutient contre M. Ferri, que Stuart Mill n'a réintégré qu'en apparence et non en réalité, l'activité de l'esprit dans la psychologie associationiste. Il remarque que, dans le débat entre les partisans de l'expérience et les défenseurs de *l'à priori*, il y va de toute la philosophie; il met bien en lumière la théorie du désir et de la volonté, les objections qui lui ont été adressées et les réponses qu'y a faites Stuart Mill. Il expose ce que Stuart Mill pense des noms et de la proposition, en l'opposant à la doctrine d'Hamilton sur le même sujet. Les chapitres consacrés à la déduction et à l'induction sont parmi les plus intéressants de l'ouvrage, comme les objets dont ils traitent sont peut-être ceux où Mill a montré le plus d'originalité. M. Lauret montre comment en morale Stuart Mill passe du moi au prochain; comment il élargit sa doctrine au point de la faire coïncider avec la morale intuitive; comment il explique par l'association le sentiment d'obligation, la force et l'autorité du devoir sans

croire à son origine transcendante; comment il s'applique avec un soin extrême à l'examen de la question de la justice, comme si du succès de ses recherches dépendait la confirmation plénière de sa doctrine. Il constate que la doctrine de Stuart Mill est vraiment originale, qu'elle marque un réel progrès sur celle de Bentham, et que son originalité tient surtout à l'emploi constant qu'il fait de la grande loi d'association pour l'explication des phénomènes moraux. Enfin il montre que Stuart Mill est un positiviste qui adopte la loi des trois états et la croyance aux progrès de la science et du bonheur, mais qui fait subir au positivisme une transformation radicale en substituant aux propriétés de la matière, seule la réalité connaissable pour les comtistes, les sensations et les possibilités de sensations, en laissant des questions ouvertes; en conservant, comme le dit M. Carrau, un minimum de théisme, c'est-à-dire d'un être d'un pouvoir grand, mais limité, d'une intelligence étendue et peut-être infinie.

En résumé, on souhaiterait que M. Lauret eût fait moins de part à la critique; qu'il eût, dans son exposition, tenu compte de l'éducation que reçut Mill et des transformations qu'a subies sa pensée. Il aurait ainsi donné de la philosophie de Stuart Mill une exposition définitive dont il a d'ailleurs réuni les matériaux dans son ouvrage.

F. Picavet.

J. L. de Lanessan. — L'expansion coloniale de la France. Un vol. in-8° de 1000 pages. Paris, 1886, Alcan, éditeur.

La terre, a-t-on dit, appartiendra au peuple qui la connaîtra le mieux : cet aphorisme, s'il est fondé, et il n'y a aucune raison d'en douter, est pour nous d'un heureux augure; car, depuis quelques années, les ouvrages relatifs aux colonies et à la question coloniale se multiplient en France. Sans parler des nombreuses *Notices* du ministère de la marine, auxquelles fait pendant l'*Atlas colonial*, nous avons eu la *Colonisation scientifique* de M. le docteur Bordier (1884), les *Lettres sur la politique coloniale*, écrites par M. Yves Guyot (1885), deux ouvrages qui, par leur caractère opposé, résument tous ceux qui ont paru sur la matière, l'un s'efforçant de tracer la voie aux explorateurs et donnant aux colons de salutaires conseils, le second instruisant le procès de la politique coloniale, dont il condamne sans retour les procédés dans ses conclusions. On a reproché au livre de M. Bordier de n'être pas assez complet, au livre de M. Yves Guyot d'être avant tout un ouvrage de polémique courante : le livre de M. de Lanessan n'encourra, je crois, ni l'une ni l'autre de ces critiques. C'est un traité didactique de longue haleine, dénotant à la fois un géographe émérite et un sociologiste éminent; c'est une œuvre impartiale, pleine de documents, où iront puiser tous ceux qui de près ou de loin s'intéressent au présent et à l'avenir de nos possessions d'outre-mer.

La première question qui se présente, dans l'étude de la colonisation, est celle-ci : quelle est l'origine des mouvements d'hommes, de ces migrations, tantôt stériles, tantôt fécondes, qui vont porter au loin les idées et les coutumes de la mère patrie? M. de Lanessan affirme avec raison que cette origine ne doit pas être cherchée dans tel ou tel fait exceptionnel, dans tel ou tel accident de la vie sociale, comme par exemple le caprice d'un homme d'État avide de bruit et de conquête, ou dans tout autre fait personnel : elle a sa raison d'être dans l'ensemble et la masse des individus, dans le fond même de la population. L'émigration, et la colonisation qui en dérive, doit être considérée comme une fonction naturelle du corps social, assimilé à un être qui vit et se développe.

Tout le monde connaît à ce sujet l'opinion de Montaigne. « Les maladies et conditions de nos corps, disait l'auteur des *Essais* dans son pittoresque langage, se voient aussi aux États et polices : les royaumes, les républiques naissent, fleurissent, et fanissent de vieillesse, comme nous. Nous sommes sujets à une réplétion d'humeurs, inutile et nuisible, soit de bonnes humeurs, soit réplétion de mauvaises humeurs, qui est l'ordinaire cause des maladies. De semblable réplétion se voient les États souvent malades, et l'on a accoutumé d'user diverses sortes de purgation. Tantôt on donne congé à une multitude de familles pour en décharger le pays, lesquelles vont chercher ailleurs où s'accommoder aux dépens d'autrui; de cette façon, nos anciens Francons, partis du fond d'Allemagne, viendront se saisir de la Gaule et en déchasser les premiers habitants; ainsi se forgea cette infinie marée d'hommes qui s'écoula en Italie sous Brennus et autres. »

Assimiler, comme le fait Montaigne, les migrations humaines à un vulgaire purgatif, a paru un peu trivial à Herbert Spencer et à son école; le philosophe anglais, tout en maintenant la comparaison de la société à l'être vivant, identifie le phénomène de la colonisation chez un peuple, à l'accomplissement de la fonction génératrice chez l'individu. Après avoir montré que le corps social est un véritable organisme, ayant son enfance, son adolescence et sa phase de décrépitude, ayant ses organes producteurs, représentés par les industriels, ses organes distributeurs, représentés par les commerçants, il admet aussi que ce corps a ses organes reproducteurs, représentés par les émigrants, explorateurs ou colons. D'où il semblerait résulter que la colonisation, chez un peuple, est un phénomène accidentel, passager comme la reproduction elle-même. M. de Lanessan ne partage pas cttee manière de voir.

Il pose en principe que la colonisation est la condition normale de toute société. « L'histoire de l'humanité, dit-il, se réduit presque à celle des migrations des hommes sur le globe; les luttes incessantes qu'elle enregistre ne sont que des combats pour la possession des climats les plus doux, des terres les plus fécondes, et qui font les vies plus heureuses. » — Il y a certainement du vrai dans cette idée; car la guerre,

qui toujours implique un déplacement des masses humaines, n'a pas cessé d'agiter les sociétés. Depuis l'an 1496 avant notre ère, c'est-à-dire depuis l'époque où s'établit la confédération amphictyonique de Grèce, jusqu'en l'année 1861, un publiciste, M. Odysse Barrot, a compté deux cent vingt-sept années de paix contre trois mille cent trente années de guerre, c'est-à-dire une année de paix contre treize années de guerre, dans l'Europe civilisée. Toutefois il est essentiel de remarquer que ces guerres n'étaient pour la plupart que des luttes de bourgade à bourgade, de ville à ville, et n'entraînaient presque jamais de déplacements étendus. C'est ainsi que Ninive luttait contre Babylone, Ecbatane contre Ninive, Sparte contre Athènes, Syracuse contre Carthage, Rome contre Véies ou contre Capoue; mais les grands mouvements d'hommes, comme celui de Xerxès marchant à la conquête de la Grèce, comme celui d'Alexandre poursuivant à travers les solitudes de l'Asie l'insaisissable armée des Perses, comme celui de César essayant de subjuguer les Gaulois encore barbares, étaient rares. Jusqu'au XVe siècle, époque de la découverte de la terre par la race blanche, les migrations humaines restèrent peu fournies, peu étendues, et l'on peut dire que l'humanité n'a acquis toute sa mobilité que dans notre siècle, le siècle de la vapeur.

Pour ce qui est de la France en particulier, les migrations au delà de l'Océan ont commencé à se produire depuis environ quatre cents ans. Dès le XIVe siècle, des marins dieppois avaient fondé sur la côte de Guinée, dans l'Afrique occidentale, des comptoirs, qui furent comme les ancêtres de nos possessions africaines actuelles; mais le mouvement colonial ne prit chez nous son véritable essor qu'au XVIe siècle, époque où le Canada commença à se peupler de colons français. Au siècle suivant, c'est au tour de la Louisiane, des Antilles, de la Guyane, du Sénégal, de recevoir des émigrants de France. Mais le XVIIIe siècle porta un coup funeste à nos établissements d'outre-mer; c'était l'époque où Voltaire raillait agréablement « les quelques arpents de neige du Canada », et où Montesquieu affirmait solennellement que « les colonies n'ont d'autre effet que d'affaiblir et de dépeupler les pays d'origine ». En revanche, depuis cinquante ans, notre prestige colonial s'est grandement relevé; l'Algérie et la Cochinchine ont été définitivement conquises, la Tunisie et Madagascar soumises au régime du protectorat, le Congo et le Gabon ouverts à notre commerce; enfin, sur les confins de l'Asie, dans la presqu'île indo-chinoise, sœur jumelle de la péninsule gangétique, commence à prendre corps un immense empire, qui, dans quelques années, sera peut-être à la France ce que l'Inde actuelle est à l'Angleterre.

Analyser tous les problèmes posés, étudiés, et en partie résolus par M. de Lanessan, dans son volumineux ouvrage, nous entraînerait beaucoup trop loin. Nous préférons renvoyer le lecteur désireux de s'instruire au livre lui-même; il y trouvera, exposées longuement, dans un langage clair et précis, toutes les questions coloniales qui s'agitent en

ce moment, questions politiques et financières, questions industrielles et commerciales, questions d'émigration et d'acclimatement. Nous nous contenterons de dire un mot du plus important parmi tous les problèmes étudiés par l'auteur, celui qui est relatif au peuplement, ou plutôt à l'exploitation des colonies.

On sait que la plupart de nos établissements sont situés sous la zone torride, c'est-à-dire dans la partie du globe où les rayons du soleil, tombant d'aplomb à la surface de la terre, rendent l'existence pénible aux émigrants venus de France, qui, habitués à recevoir le rayonnement solaire sous des incidences plus obliques, moins directes, correspondant par suite à des températures beaucoup plus douces, ont à souffrir énormément de la chaleur tropicale. M. de Lanessan croit, et son titre d'ancien médecin de la marine lui donne ici une compétence toute particulière, que le Français n'arrivera que bien difficilement à s'acclimater entièrement dans la « zone brûlée », que jamais il n'arrivera pleinement à y vivre, à y travailler, à y faire souche [1].

Dans de semblables pays, l'Européen a assez à faire à lutter contre le climat, contre le milieu toxique qui l'environne : tout effort lui est interdit sous peine de mort. On ne peut lui demander ni de construire des maisons, ni de creuser des canaux, ni de percer des routes, ni de tracer des voies ferrées. D'un autre côté, tant que ces travaux « de premier établissement » ne seront point achevés, l'exploitation économique des colonies restera dans l'enfance : les voies de communication sont à un peuple ce que les artères sont à l'être vivant; seules elles ont assez de puissance pour apporter aux pays qu'elles traversent la vie, la richesse.

Dans ces conditions, ne serait-il pas possible d'organiser pour nos possessions maritimes un corps de pionniers coloniaux, dont les membres, à la fois ouvriers et soldats, maniant aussi bien la pioche que le fusil, attaquant la terre tout en se défendant contre l'indigène, feraient rapidement avancer l'œuvre de la colonisation nationale? Il ne saurait être question d'astreindre par la voie du sort les enfants de France à aller, malgré eux, malgré les vœux de leurs familles, féconder ces terres lointaines au prix de leur santé et de leur bien-être. Mais cette

1. Au moment où ces lignes venaient d'être écrites, j'ai eu l'occasion de prendre connaissance d'un livre publié par le Dr Orgeas, *la Pathologie des races humaines et le problème de la colonisation* (Paris, 1886, Octave Doin, éditeur), qui renferme la démonstration scientifique du non-acclimatement des Européens dans la zone torride. L'auteur pose en fait que l'homme est et *ne deviendra jamais* un être cosmopolite; chaque race, d'après lui, a son habitat circonscrit : le nègre a le sien, le blanc a le sien, et l'un ne peut empiéter sur le domaine de l'autre sans altérer sa santé ni compromettre sa descendance. Pour le dire en passant, je crois qu'il y a là une exagération : il nous est permis d'être affirmatif sur le présent; mais, logiquement, pouvons-nous répondre de l'avenir? L'acclimatement n'est peut-être qu'un problème de science et de patience. Je dois dire d'ailleurs que le livre du docteur Orgeas, malgré d'assez nombreuses redites, m'a paru intéressant à lire.

armée est toute recrutée d'avance dans notre société : indépendamment des volontaires, les récidivistes sont un instrument de colonisation pour ainsi dire tout préparé. Ne pourraient-ils pas, dit M. de Lanessan, « être condamnés à faire un certain temps de service dans les bataillons spéciaux de notre armée d'outre-mer », au lieu d'être parqués dans quelque île déserte, sans profit pour nous, à charge pour la métropole? Les routes du haut Sénégal et de Madagascar, les voies ferrées de l'Algérie et de la Tunisie, les ports de l'Indo-Chine ne se feront pas d'eux-mêmes; les récidivistes seuls sont à même de suppléer l'émigrant, au moins pour le moment. Tant qu'on n'en viendra pas là, il faudra s'attendre à voir pour longtemps encore nos colonies désertes d'Européens, pauvres de ressources, plus pauvres même que lorsque nous en avons pris possession : car nous aurons importé chez les populations indigènes les maux de la guerre, conséquences presque inévitables de l'annexion, sans leur offrir en compensation les biens de la paix, les bénéfices du commerce et de la civilisation.

Et remarquons que, par ce moyen, les colonies rendront doublement service à la métropole; car, en même temps qu'elles enrichiront les classes laborieuses de la France, auxquelles elles offriront, pour les mettre en œuvre, les productions variées de leur sol, augmentant d'autant l'aisance générale, elles contribueront à nous guérir de cette lèpre de la criminalité, qui nous ronge et nous déprave. Que sont, en effet, les criminels de notre société? Pour la plupart, des dévoyés, des déclassés : non pas des déclassés artificiels, mais des déclassés naturels, étrangers par tempérament au milieu social dans lequel ils vivent, pour la plupart représentants attardés d'une époque disparue. En les transportant au sein de civilisations moins avancées, moins raffinées que la nôtre, dans lesquelles ils trouveront des conditions de milieu se rapprochant davantage de celles qui ont vu se développer leur caractère sanguinaire, leurs mœurs brutales, on ferait une œuvre raisonnée, scientifique, et on aurait quelque chance de les remettre dans leur voie naturelle. Et qui sait si des bas-fonds de la métropole ne sortirait pas un jour l'élite de la colonie! A partir du moment où ces êtres inférieurs, retrempés par un long séjour sur la terre étrangère, se seraient montrés dans leur nouvelle patrie probes et travailleurs en la mesure du possible, il n'y aurait pas grand inconvénient à leur ouvrir de nouveau les portes de la France; sortis prisonniers, ils y rentreraient, non en vainqueurs, mais en hommes libres; et la société qui les a vus naître les accueillerait comme autant d'enfants prodigues, qui reviennent à elle repentants après de longues années d'absence!

PAUL MOUGEOLLE.

Ambroise Danten. — DE LA NATURE DES CHOSES. LA VIE ÉTERNELLE ET UNIVERSELLE. Paris, 1886. 302 p. in-12.

Le ton de ce livre annonce un esprit sincère, digne, réfléchi, qui a voulu se faire, en se fondant sur quelques études, une croyance générale. L'auteur est parvenu, après beaucoup d'autres, à la conception de « la vie éternelle et universelle », une vie des mondes, avec des croissances pénibles, de lentes agonies et des résurrections, sans terme possible dans l'infini des siècles et de la matière. Cette vie de l'ensemble comporte nos existences particulières, mais elle les limite, les détermine, et l'homme ne saurait plus croire à l'immortalité de la substance âme individuelle, ni détacher de la réalité des choses la figure immatérielle d'un dieu créateur.

M. Danten s'appuie sur quelques points fermes. Il reconnaît, par exemple, dans l'état social la condition de la morale, et il sent aussi toute la valeur de l'activité humaine, prise en elle-même. Les destinées surnaturelles de l'homme, vers lesquelles on lui montre tant de chemins divers et contraires, ne sont, écrit-il, que « comme un hochet à l'enfant, pour solliciter son activité au bénéfice d'effets plus réels ». Et il poursuit : « J'ai remarqué alors que ce qu'il y a de plus constant dans les ardents efforts de l'humanité vers des objets qui lui échappent sans cesse, ce sont ces efforts eux-mêmes et le mouvement qu'ils engendrent; que l'homme d'ailleurs éprouve un insatiable besoin d'exercer ses facultés dans tous les sens; qu'il faut à tout prix qu'il s'agite; qu'il soit en continuel travail d'enfantement, quel qu'en soit le résultat, fût-ce l'erreur; que c'est tellement là son état normal, que le repos, qui est la négation de cette tendance invincible, lui pèse plus à la longue que les tourments les plus violents, mais passagers; que, pour lui, il vaut mieux errer que s'arrêter : car errer, c'est encore marcher; s'arrêter, c'est mourir. »

Mais la justesse de bien des vues particulières de l'auteur concernant l'homme moral et l'homme civil, la famille, la patrie, la guerre, etc., ne dépend pas de la vue générale où il s'est placé. A l'exemple de la plupart des métaphysiciens, M. Danten s'est posé des dilemmes arbitraires, dont les termes répondent à des aspects de notre pensée et non pas sans doute à des aspects du monde; ou du moins ces dilemmes sont de simples positions logiques, avec lesquelles on peut jouer tant qu'on voudra, sans grand profit sous le rapport de la certitude. Du reste M. Danten n'a prétendu faire, nous dit-il, ni un livre de science, ni un livre d'art, et il n'a voulu que « mettre en ordre ses propres rêveries ». Mais les rêves qui dépassent la science sont d'abord, il n'y prend pas assez garde, une œuvre d'art, et le grand public y demande l'habileté de main de l'artiste pour en jouir et pour s'y intéresser.

L. A.

Ludwig Noiré. — LOGOS. URSPRUNG UND WESEN DER BEGRIFFE. Leipzig, W. Engelmann, 1885, XVI-362 p. in-8°.

M. Noiré achève, dans ce nouveau livre, sa théorie du langage. Il nous la donne sous le titre de *Logos*, et ce titre signifie que le langage est en même temps le fruit et l'aliment de la vie de la pensée. Sa théorie, nos lecteurs le savent déjà, a pour fondement une grande vérité; elle assigne pour origine au langage la volonté, l'activité, en un mot l'état social. On ne saurait se figurer, en dehors de l'état social, le développement ni de la parole ni de la moralité, et il eut pu suffire à M. Noiré de le prouver avec surabondance. Mais il a voulu rattacher encore la vie du langage à la vie de l'entendement telle que Kant l'a comprise et justifier ainsi par voie indirecte la doctrine kantienne où il a pris le cadre de ses recherches. De là, peut-être, l'hésitation où le lecteur se trouve quelquefois entre des faits qui semblent probants et un raisonnement qui paraît trop subtil ou difficile.

Mais je me borne à analyser l'ouvrage et m'abstiens de le juger.

Origine et essence des concepts, tel est le sous-titre du livre. M. Noiré nous montre d'abord que les mots sont des *concepts*. Nommer et connaître, c'est un même acte. Le mot signifie l'*idée* de Platon ou la *forme* d'Aristote, au fond le concept, comme l'ont prouvé les scolastiques. Les universaux, disait très bien Abeilard, sont des concepts dans l'esprit. Mais la philosophie du moyen âge négligeait la réalité, l'expérience, et Locke en a appelé au contraire à l'expérience pour expliquer les idées générales dans l'esprit. Autre chose pourtant est de dire que « sans la perception sensorielle nul concept n'eût été possible », ou de dire que « la perception sensorielle des objets suffit à produire les concepts dans l'esprit de l'homme ». Locke a eu tort de tirer les concepts de l'expérience sensible par le secours d'un mystérieux procédé d'abstraction, qu'il refuse aux animaux; son mérite a été de voir clairement la correspondance du langage et de la pensée. Une question de première importance ne lui est pas venue : « Quel est le rapport de notre pensée à la réalité du monde? » Il était réservé à Kant de la bien poser et de la résoudre, de finir pour toujours la querelle du moyen âge en montrant que les concepts sont le *réel* pour l'esprit et lui servent à qualifier le réel extérieur.

La langue se fait par le signe (*Zeichen*) et l'image (*Bild*). Qu'est-ce que le signe? Il n'est pas le but, mais le moyen de la connaissance. Il est la manifestation, en premier lieu, d'une volonté; en second lieu, d'une sensation. Un autre caractère du signe est d'être un acte du vouloir; l'animal reste sous la dépendance de la représentation présente, notre représentation volontaire lui est impossible. Et d'ailleurs le signe n'est que relatif : une chose en rappelle une autre. En résumé, le signe est : 1° manifestation sensible du dedans; 2° produit ou acte du vouloir; 3° moyen du souvenir. Il possède enfin un caractère de *généralité*, qui nous conduira au concept. Dans le signe, en effet, on peut considérer le genre ou l'espèce. Quel est le primitif, du signe-genre ou du

signe-espèce? C'est une question métaphysique. Il paraît à M. Noiré que l'homme a compris d'abord l'idée de *génération*, de succession, de causalité, laquelle se rapporte au genre, et que la langue désigne les objets *génétiquement*.

Qu'est-ce que l'image? Elle est une manifestation sensible comme le signe, mais où la volonté participe, et qui devient le moyen de la fantaisie, de l'imagination. Le son (*Laut*) n'est que signe, la représentation éveillée n'est qu'image; de l'union des deux sort tout penser, tout langage. Au sens kantien, l'objet n'est pas la chose en soi, il est l'ensemble de nos excitations sensorielles rapportées à une cause extérieure; il n'est pas réalité, il est réflexion et, au plus large sens, image. Nos excitations sensorielles, d'autre part, ne se peuvent objectiver que dans les formes transcendantales de la sensibilité, soit le temps et l'espace, et ces formes idéales ne peuvent que nous livrer des représentations et faire naître pour nous un monde d'images. Mais les images pouvant être librement reproduites deviennent objets d'activité intellectuelle. Les sensations pures n'y seraient pas aptes, sauf pourtant celles de la vue et de l'ouïe, ces deux sens de l'intelligence, comme on les appelle pour cela. Encore la vue donne-t-elle seule une image sans mélange. Au contraire les sons-images doivent être vraiment entendus pour être reproduits, c'est-à-dire exprimés par les organes, et agir ainsi du dedans au dehors sur le sens de l'ouïe. C'est pourquoi l'imitation des bruits, des sons, demeure possible aux animaux, tandis que la représentation des pures formes de l'espace leur est refusée. Seul, l'homme cultivé possède des peintures, des statues, et connaît la joie de la beauté.

Le signe appartient au domaine de la volonté, soit de ce qui est connu immédiatement; l'image, à celui de la représentation, soit de ce qui est connu médiatement. Mais, dans les langues développées, le signe et l'image ne se distinguent plus si nettement et l'on a pu tomber dans l'erreur grossière de la théorie mimique, ou de l'onomatopée, qui tire le signe de l'image.

En revanche, Lazarus Geiger s'est égaré en voulant tirer le son de la sensation et en fermant ainsi la porte à l'imitation. L'homme (Noiré le répète après Schopenhauer et les philosophes hindous) n'est pas une connaissance qui veut, mais une volonté qui allume le flambeau de la connaissance pour éclairer son chemin. Donc, il n'est pas vrai que la langue désigne immédiatement et change en images spirituelles, en vertu du pouvoir de l'intelligence, ce que donnent les sens; le langage ne serait plus alors l'instrument nécessaire à la naissance et au développement de la pensée; il n'en serait que le moyen d'expression, et cela est absurde. Les empiriques et les naturalistes sont les derniers attardés à croire que les hommes primitifs ont nommé l'*arbre*, l'*animal*, le *soleil*; ils supposent ainsi les représentations générales qu'il s'agit d'expliquer. Les choses ont été nommées d'après leurs ressemblances; la difficulté est de dire comment l'évolution s'est faite ensuite. La cau-

salité en a été l'agent. La causalité est liée à notre activité, et notre activité se révèle à nous par ses effets. L'effet devient l'image, ce qui dure, ce qui est limité. L'oiseau qui bâtit son nid n'en a pas la représentation. Le nid achevé, l'activité a disparu; pour lier ensemble ces deux faits, il reste le signe-souvenir. Le son devient ce signe en vertu du principe associatif. Il fallait, en définitive, pour que la langue et la connaissance avec elle pussent s'élever, que l'intérieur fût extériorisé, ce qui explique l'emploi des sons comme signes, et que l'extérieur fût intériorisé, c'est-à-dire que le monde extérieur se fît images et représentations et devînt ainsi matière du souvenir.

La naissance du concept reste le fait capital, ou plutôt le fait central, dont il importe de se rendre compte. Le fond du langage, c'est l'activité, c'est l'intérêt que prend l'homme au travail de l'homme. L'acte même de manger n'a été nommé qu'autant que l'intérêt général s'y est porté. Le nombre des objets de l'activité humaine a augmenté en raison de l'intérêt social et de la richesse des mots les désignant; le nombre des objets désignés et compris s'est accru en raison du développement de l'activité sous l'impulsion de l'intérêt social. Telle est la loi des effets alternes. Combien puérils les linguistes qui veulent entendre, dans le mot dont nous faisons usage, le bruit d'un lointain coup de tonnerre! Le sophiste Gorgias, dans le *Cratyle*, refuse aux mots de pouvoir rien représenter, parce que, dit-il, on voit des couleurs, on entend des sons, et on ne les pense pas. Hume a nié, lui aussi, la réalité de ce qui est pensé. Kant a su faire voir enfin que la réalité, pour devenir objet d'expérience, doit entrer dans les formes relatives de la pensée, du *Denken*. Si donc les sceptiques ont raison d'attacher la connaissance aux signes mêmes, ils ne savent pourtant pas distinguer les signes comme simple moyen de réminiscence et les images comme matière de la connaissance.

L'indépendance du son à l'égard du monde visible en a fait le porteur du concept; sa valeur sympathique en a fait un excellent moyen de communication entre les hommes. Mais comment le son peut-il représenter les choses de la vue? Herder a signalé déjà l'incommensurabilité de ces deux sens. Autre difficulté. Le son, le cri, est l'expression d'un état affectif qui entrave la pensée, et nous le chargeons d'être le signe et l'ouvrier de la pensée. Cette dificulté tombe, dès qu'on renonce à faire sortir les sons de l'éducation de l'oreille par les bruits du monde extérieur, dont il a fallu qu'elle s'isolât tout au contraire. La force du son répond à la catégorie de la quantité, sa hauteur à celle de la qualité, sa couleur à celle de la relation. Le son, en d'autres termes, est l'expression de la volonté, de la sensation, de la connaissance. Une brebis reconnaît son agneau à la couleur de la voix, à la modulation du cri, non à la quantité ou à la qualité, à la force ou à la hauteur du son. La langue chinoise, il est vrai, change le sens de ses racines par l'accentuation (hauteur); mais on peut croire que nos ancêtres n'étaient pas si avancés dans la musique des sons. Il a fallu l'entrée en scène de

l'intelligence pour donner au son la couleur qui le fait être compris et être signe du souvenir. Les consonnes ont le premier rôle, à ce qu'il semble, dans la coloration des mots. Mais comment les cris primitifs ont-ils pris cette « couleur consonnante »? Comment les mots (et c'est le même problème), qui étaient d'abord purement indicatifs, sont-ils devenus prédicatifs, attributifs?

Le signe doit, pour prendre l'attribut, être représenté pour soi et être lié avec une autre représentation (le vieil *oïl* français, *hoc est illud*). Mais ce n'est pas l'activité elle-même, c'est le produit de l'activité qui fournit l'élément représentatif. Les vieilles racines signifient l'activité commune créatrice caractérisée par ses effets. L'homme a franchi le pas difficile et créé l'attribut, le général, quand il a dit en voyant son ouvrage : « Nous avons fait cela. » L'objet seul, semble-t-il, aurait dû recevoir l'attribut. Mais l'objet vu est compris comme action voulue. De ces trois termes, *cela est forme d'espace*, *cela est devenu*, *cela est volonté*, ce dernier l'emporte. Le cri humain a manifesté immédiatement la volonté. « Nous creusons, nous tissons, » est devenu le prédicat, et c'est le *verbe*. A l'origine, chaque mot était attributif; puis le cri, le son fut seul attributif, tandis que le sujet, le particulier qui recevait l'attribut restait hors de la désignation verbale; enfin le son s'unit avec la chose, et les noms de genre, les concepts substantifs furent créés.

Ces concepts sont donc nés de l'attribution.

La langue a produit une activité nouvelle de l'esprit et désormais la fantaisie, écolière d'abord de la volonté, est devenue son héritière. Si l'objet de l'intuition réelle n'était devenu concept, nous en serions encore à chercher sous le mot maison une maison déjà vue, comme le chien cherche les traces de son maître parmi d'autres traces. Le concept est comparable à la monnaie; il a dû perdre le caractère sensible pour devenir la matière de la pensée; l'argent et le concept n'ont plus à la fin qu'un caractère quantitatif et pour qualité celle de pouvoir être échangés.

Il est incroyable, et vrai pourtant, que le son a été prédicatif avant d'être démonstratif. Nommer, c'est reconnaître le même. Où réside donc le secret de la différence entre *trou* et *ce trou-là?* Max Müller pense que les gestes ont été soutenus par des sons inarticulés, qui ont pris aussitôt une valeur démonstrative. Noiré rejette cette interprétation comme contraire aux idées maîtresses du grand linguiste dont il suit le plus souvent les leçons. Les démonstratifs *ici*, *là*, dit-il, ne se comprennent que par rapport au sujet. Le mouvement de creuser rappelle le trou, et la représentation du trou rappelle l'acte de creuser. Ainsi se forme le concept général. Mais les particules démonstratives sont affranchies de la volonté; elles s'attachent au produit; elles le déterminent dans l'espace par rapport au sujet et elles se distinguent à la fois par une généralité plus grande et par une individualisation. C'est, en définitive, l'entrée du facteur subjectif qui permet de rapporter le gé-

néral au particulier. Les concepts *ici* et *là*, *moi* et *toi*, etc., n'ont aucun sens, pris objectivement. La racine subjective a même valeur que l'objective, et la naissance du langage s'explique par l'action des deux. « Toutes choses, conclut l'auteur, devaient être divinisées, pour que le prédicat devînt sujet, pour que l'actif, l'interne, le *moi* mystérieux trouvât une expression dans le langage. C'est la clef de toute mythologie, et l'on voit maintenant la pauvreté de ce rationalisme du XVIIIe siècle, auquel Spencer a donné un renouveau inattendu en croyant que les personnes humaines et leurs destinées forment le fonds de tous les mythes, évhémérisme sans âme qui renie toute poésie et ferme la source de tout développement de la pensée. »

Nous avons à présent l'essentiel de la doctrine de M. Noiré. Je laisse aux lecteurs spéciaux le soin de critiquer dans l'ouvrage même le rangement des parties du discours sous les catégories kantiennes, sous les concepts-souches. Ce chapitre des « fonctions logiques dans le langage » est très considérable. On lira encore avec beaucoup d'intérêt celui qui traite de « la vie métaphorique du langage ». La *métaphore*, dit en substance M. Noiré, transporte un concept d'un objet à l'autre selon le fil de l'intuition et de la causalité; la *symbolique* se sert de l'extérieur pour exprimer l'intérieur; la *mythologie* ou allégorie spiritualise l'extérieur, le fait *sujet*. Cette création du sujet marque le dernier pas dans la voie du langage, et ce pas coïncidait, on le voit, avec la religion. « Grâce à la métaphysique mythologique, l'homme put se nommer et nommer son semblable comme être actif et libre. De l'action personnelle sortirent les divinités, qui agissaient parce qu'on croyait à elles, à qui l'on croyait parce qu'on les nommait, et que l'on nommait enfin parce qu'on les sentait. »

M. Noiré examine ensuite le rôle des *contrastes* d'espace et de temps (limitation) dans la formation des concepts; il accorde un dernier chapitre au contraste spécial de la sensibilité et de la pensée et termine l'ouvrage par un résumé.

LUCIEN ARRÉAT.

Konrad Burger. EIN BEITRAG ZUR BEURTEILUNG CONDILLACS. Altenburg, 1885.

Buckle trouve à Condillac de la finesse et de l'exactitude; Hettner au contraire affirme que sa pensée fondamentale est aussi difficile à suivre (*folgenschwer*) que le développement en est arbitraire et incomplet. M. K. Burger se propose de contribuer à préparer un jugement moins contradictoire sur un philosophe que le plus grand nombre ignore, que les lettrés eux-mêmes apprécient de façons très diverses. Il prend surtout ses indications dans le *Traité des Sensations*, qu'il appelle, avec Cousin, le chef-d'œuvre de Condillac; il donne quelques renseignements sur sa vie et ses ouvrages, établit d'abord quels sont les

mérites, en second lieu les défauts de sa doctrine, et termine en montrant qu'on peut porter sur lui un jugement motivé.

Longtemps avant Lange et Johnson, Laromiguière avait établi péremptoirement dans ses *Leçons de philosophie* que Condillac n'est pas matérialiste; mais M. Burger croit, comme nous l'avons cru nous-même, qu'il est bon de combattre cette erreur trop accréditée encore et il le fait en citant quelques textes, qu'il eût pu choisir plus décisifs s'il ne s'était pas borné au *Traité des Sensations* [1]. Il montre de même que Condillac n'a nullement nié la spontanéité de la pensée et la liberté de la volonté pour faire de nous les esclaves de la sensibilité et de l'habitude; qu'il n'a pas nié l'existence de Dieu; qu'il n'a pas nié l'existence du monde matériel et qu'il ne l'a même pas en général déclarée incertaine; qu'il ne s'en est pas enfin rapporté à sa seule expérience, mais qu'il a tenu compte des recherches faites par les philosophes antérieurs. Telle est ce que M. Burger appelle la partie négative des services rendus par Condillac.

Condillac a rendu un service positif en dirigeant la métaphysique dans des voies nouvelles, en la ramenant à l'expérience, en préparant ainsi les progrès de la science, en séparant nettement la religion de la philosophie. Il a de plus, le premier en France, entrepris sur la connaissance humaine, des recherches pénétrantes et véritablement scientifiques. Il a eu une action très féconde par sa méthode qui a dirigé les recherches de presque tous les savants. Il a fondé en France la psychologie scientifique et lui a donné une méthode qui a fait époque : il a même contribué à ses progrès en séparant étroitement ce qui appartient au tact de ce qui appartient à la vue, en essayant de montrer comment nous acquérons nos idées des choses extérieures. Il ne se borne pas à condamner la théorie des idées innées ; il cherche à montrer comment on a pu arriver à une telle erreur; il bannit la terminologie scolastique de toutes ses explications et s'élève énergiquement contre tous ceux qui croient avoir expliqué une chose lorsqu'ils ont trouvé une idée ou un mot pour l'exprimer. Il analyse et distingue avec beaucoup de soin, avec une grande finesse d'observation, nos facultés, nos idées et nos sentiments : il distingue jusqu'à quatre espèces d'attention; il sépare les idées sensibles des idées intellectuelles, les idées simples des idées complexes, les idées complètes des idées incomplètes, les idées particulières ou individuelles des idées générales ou abstraites; il opère de la même manière sur les sentiments et complète ainsi un travail qui, dans l'état où se trouvait alors la psychologie, ne saurait être médiocrement estimé. Enfin il a cherché à expliquer l'essence et l'origine de concepts que l'on considère d'ordinaire sans y réfléchir, comme usuels et intelligibles par eux-mêmes : c'est ainsi qu'il s'est occupé de l'amour et de la haine, du bon et du beau, de l'origine des religions.

1. Voyez notre Introduction au *Traité des Sensations*. Delagrave, 1885.

Quels sont les défauts que l'on peut trouver à la philosophie de Condillac? C'est par notre propre expérience, par des observations, que nous pouvons toutes faire avec nos sens et saisir avec notre intelligence, qu'il prétend nous persuader que toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens. Il ne pouvait, pour atteindre ce but, commettre une plus grande méprise que de supposer sa *statue*, car il nous conduit sur un domaine où nous ne pouvons le suivre avec notre expérience et où la porte reste ouverte au doute. Il devait faire porter ses observations sur quelque chose de donné, sur des enfants, sur des hommes à sens incomplets et non sur une statue où les manières d'être (*Zustände*) sont imaginées au lieu d'être vues. Mais, en laissant de côté cette méprise, on peut remarquer que c'est uniquement en parole et non en fait qu'il a ramené tout notre développement à une seule source, car il ne comprend pas sous le mot *sentir* une seule chose, mais deux choses différentes exprimées par les deux mots différents *empfinden* et *fühlen*. Il se borne en outre à constater les faits lorsqu'il devrait les faire dériver les uns des autres; il s'appuie sur des propositions qui ne sont pas démontrées; il lui arrive de se contredire, etc., etc.

En résumé, le côté faible de la philosophie de Condillac, c'est le fondement sur lequel il établit sa théorie de la connaissance; mais il a eu un grand mérite que ne doivent jamais oublier les historiens de la philosophie et des sciences : il a créé de nouveaux problèmes et donné une méthode nouvelle; il a frayé la route au criticisme et à la psychologie empirique; il a été le prédécesseur de Kant et de Herbart; il a provoqué des travaux pénétrants et solides dans les sciences expérimentales et spécialement dans la science de la nature. Enfin sa théorie de la connaissance n'est pas sans importance pour l'histoire de la pédagogie. Huit ans après l'apparition du *Traité des Sensations*, Rousseau publiait son *Émile*, et il n'est pas douteux que ce livre, destiné à faire époque, n'ait été composé sous l'influence de la philosophie condillacienne.

On pourrait faire un certain nombre de critiques au travail de M. Burger. C'est ainsi qu'il cite (p. 2) comme des ouvrages distincts, *l'Art de penser*, *l'Art de raisonner*, *l'Art d'écrire*, *la Grammaire*, *l'Histoire des hommes et des empires*, qui ne sont que des parties du *Cours d'études*. S'il dit, après Cousin et Réthoré, que Condillac est le métaphysicien du XVIIIe siècle, il a tort d'ajouter que *les Français* le considèrent comme leur *unique* métaphysicien à cette époque. Sans rappeler Cousin lui-même qui a tant vanté la métaphysique de Turgot on peut citer Voltaire qui jouit même en Allemagne d'une grande considération philosophique, comme le prouvent les travaux d'hommes aussi distingués que Hettner, Strauss, Dubois-Reymond [1] et Lange : on

1. Voyez *R. ph.*, 1877, I, 440. Gérard, *La philosophie de Voltaire d'après la critique allemande*.

peut citer encore Diderot, que des spiritualistes comme MM. Caro et Janet n'ont pas dédaigné d'étudier et de louer comme philosophe, tout en combattant avec vivacité ses doctrines ; d'Holbach, que Sainte-Beuve estimait singulièrement, et bien d'autres encore, Rousseau, Montesquieu, Condorcet, Buffon qui ont abordé et résolu à leur façon quelques-unes, sinon l'ensemble des questions que se posent d'ordinaire les métaphysiciens. En outre, il accorde trop d'importance à l'ouvrage de M. Réthoré qui admire beaucoup Condillac, mais qui, en raison même de cette admiration, lui prête des théories qu'il n'a pas exposées et le critique trop rarement. Enfin et surtout, il a attribué une trop grande importance au *Traité des Sensations.* A la fin du dernier siècle, Destutt de Tracy reprochait déjà aux Allemands de ne connaître que cet ouvrage de Condillac et de laisser de côté tous les autres; si M. Burger n'avait pas suivi trop docilement Cousin, qui a presque vu dans Condillac un adversaire personnel, quoiqu'il ait commencé par suivre ses doctrines ; s'il s'était plus occupé de l'opinion des hommes qui, comme M. Taine, sont moins disposés à décrier le condillacisme, il eût médité l'admirable *Langue des Calculs*; il eût consulté fréquemment la *Logique*; il eût lu enfin dans son entier l'œuvre de Condillac. Il eût pu ainsi bien mieux justifier ses assertions et trouver, comme nous l'avons fait nous-même, de nouvelles raisons pour recommander l'étude d'un philosophe trop dédaigné ou trop mal apprécié.

Mais l'ouvrage de M. Burger est écrit avec clarté; il est bien composé; les citations sont choisies avec sagacité; enfin l'auteur montre une impartialité que ne lui ont guère enseignée ses compatriotes, ni même la plupart des Français qui ont parlé de Condillac; il ne fait aucune de ces objections sans portée et sans valeur qu'on retrouve trop souvent chez les historiens de la philosophie; il a étudié Condillac avec l'intention de déterminer exactement les services qu'il a pu rendre à la philosophie et aux sciences, et de faire connaître ce qui manquait à sa doctrine. Nous souhaitons que Condillac trouve dans notre pays des lecteurs aussi bienveillants et aussi impartiaux.

F. PICAVET.

Scotus Novanticus. — METAPHYSICA NOVA ET VETUSTA. A RETURN TO DUALISM. Londres, Williams and Norgate, 1884.

Cette métaphysique « nouvelle et ancienne » est une œuvre sérieuse, digne d'être signalée avec égards. Très court (182 pages), le livre est d'une lecture attachante, et un peu dure, comme il convient. L'auteur anonyme est un familier de la philosophie kantienne; mais, l'ayant méditée, il entreprend de la critiquer et d'échapper au scepticisme nouménal. Kant n'a voulu voir dans les catégories *à priori* et les idées dialectiques de la raison que des fonctions régulatrices de la connaissance : premier point dont la démonstration est aujourd'hui acquise. Scotus Novanticus veut aller plus loin, et essaye d'établir que ces fonctions (subjectives) de

la connaissance sont aussi des fonctions (objectives) de l'existence et de la réalité métaphysique. Plus simplement : l'intuition rationnelle, tout en étant et par cela même qu'elle est d'un autre ordre, n'est pas moins véridique, ou pour parler le langage de Kant en le combattant, pas moins « pleine de contenu » que l'intuition sensible et phénoménale. Les *data à priori* de l'intelligence sont valables d'une double manière : immanente et expérimentale, mais aussi transcendante. Voilà le dualisme, tiré du criticisme même.

L'idée organique de la doctrine est que toute la connaissance proprement humaine, avec ses points de vue suprêmes, ou ses points de repère actuellement fixes, n'est rien que l'expansion, le développement d'une « activité fondamentale », qui se nomme la volonté et ne se sépare point de la raison. L'œuvre de la volonté, au plus bas degré de la connaissance active (la seule humaine), dans la perception d'un objet externe par exemple, est de fixer pour ainsi dire les phénomènes, d'en arrêter la course irrégulière et désordonnée, de les ranger, de les trier d'une manière active, et d'après des règles de coordination. Sous des dénominations diverses et variables, usitées dans les livres ou dans les écoles, ces actes successifs et ces règles de coordination ne sont que les moments progressifs et les conditions d'être de l'acte même de volonté. « Par la conscience, écrit l'auteur, le sujet dépasse l'étage de la réceptivité passivo-active... Une force s'est emparée des phénomènes : la volonté. Aucun être nouveau, aucune individualité nouvelle n'a cependant été créée. L'individualité-sujet existe dans le chien comme chez l'homme : mais chez ce dernier un mouvement de rébellion a surgi contre le dehors, et a fini par emporter la victoire. Ce n'est point qu'une « substance » nouvelle, je le répète, se soit à ce moment glissée dans notre peau, comme on l'affirme trop communément... La vérité se réduit à ceci : un mouvement d'action s'est produit dans le sujet, et a été effectué par lui. Nous voilà en face d'une activité essentiellement active, d'une activité pure : la volonté. »

Quel est donc le stimulus mental d'où sort cette action de la volonté ? — Dans chaque cas particulier la tendance sera aussi particulière : ce sera telle fin déterminée, ou une autre. Mais, si nous retenons l'essence même du fait volontaire, nous pourrons dire en langage métaphysique, que ce qui fait surgir la volonté, c'est la forme d'une fin ou d'un dessein. Comme pur mouvement, la volonté est un mouvement cinétique et une cause cinétique : comme volonté déterminée à une fin, elle est encore un mouvement, mais en même temps une cause formelle. Le fait primaire et simple de la volonté nous découvre donc une double idée : celle de cause motrice et efficiente, et celle de cause finale ou téléologique.

L'animal n'a pas d'intuition claire et distincte des choses extérieures à lui. Désignons, sans plus, la connaissance aveugle à laquelle il est borné par le mot « d'attuition », si vous voulez. Comment, pourrons-nous alors demander, l'activité perceptive de l'homme transforme-t-elle le

datum attuitionnel en une connaissance raisonnable? — Scotus Novanticus distingue dans cet acte de métamorphose cinq moments :

1. Un mouvement cinétique de la volonté contre l'objet présenté, lequel était déjà dans l'attuition comme différent du sujet. — 2. Ce présenté est ou A, B, C ou D, etc. — 3. Il n'est ni B, ni C, ni D. — 4. Conséquemment, — 5. A *est* A. « Cette conclusion touchant l'existence et l'identité de A donne satisfaction à cette pure forme de fin qui est au fond de la conscience, au moment où elle développe son vouloir. Et cette fin est, comme nous le voyons, un *percept*. L'objet est dorénavant en antagonisme avec le sujet. Il est, grâce à un processus mental indiqué plus haut, pris et subsumé par le sujet, c'est-à-dire connu et perçu, et aussitôt après affirmé. »

« Ainsi dans cette nouvelle sphère de la Conscience — la Perception — je découvre les formes suivantes : 1 fin, 2 exclusion du milieu, 3 contradiction, 4 raison suffisante, 5 existence ou identité, avec l'affirmation qui s'ensuit. Ces formes (ou lois de mouvement) sont simplement l'expression explicite du mouvement implicite que contient cette nouvelle marche en avant de la conscience, — cette absolument inexplicable spontanéité, cet acte pur (*actus purus*), cette volonté qui gît à la racine de l'ensemble. »

« Nous sommes par l'activité perceptive lancés dans la sphère de la raison. »

En résumé, si l'on analyse de très près l'acte de perception, qui est l'acte élémentaire de la raison, on y doit distinguer huit moments essentiels :

1. L'inexplicable entrée en action de la volonté elle-même, sous forme de mouvement cinétique.
2. — La forme de fin cachée au cœur de la volonté.
3. — La forme de l'exclusion du milieu.
4. — La forme de contradiction.
5. — La forme de raison suffisante.
6. — La forme d'identité.
7. — La relation à l'unité de la conscience.
8. — L'affirmation de l'extériorité et de l'indépendance de l'objet présenté (déjà senti auparavant comme extérieur dans l'attuition).

« Ces moments, je le soutiens, constituent la raison. Ils ne sont pas, ils ne peuvent pas être (Hume l'a montré une fois pour toutes) reçus du dehors et venir d'impressions. Ils sont enveloppés dans l'*activité* première et primaire, dans ce mouvement que nous appelons l'acte perceptif. »

« Donc la volonté, *this stupendous central force*, que quelques-uns nous demandent de regarder comme un sensorium passif, comme un roseau agité par les vents, comme une feuille de papier sur laquelle il n'y a rien d'écrit, n'est pas un phénomène au milieu d'une série infinie de séquents invariables, et se déterminant l'un l'autre. »

Tout l'immense édifice de la raison n'est rien que l'activité perceptive

de l'esprit. Vérité instructive, dont on verra tout à l'heure les conséquences.

Cette théorie de la connaissance n'est en effet qu'une introduction nécessaire à la partie métaphysique de l'ouvrage. Il serait intéressant de s'arrêter avec l'auteur sur la distinction des catégories *a priori* et des catégories *a posteriori* et de montrer comment on les a souvent confondues ensemble. Mais, pour rendre claire la pensée du livre, il nous faut négliger ces études subtiles et finement exposées, et aller de suite à la dernière partie.

Elle est intitulée : les *Idées transcendantales et la solution de l'insoluble*. Quelle audace, après Kant, de reprendre ces terribles problèmes et d'oser en soumettre au lecteur une explication plausible! Ces idées transcendantales ne sont-elles pas la source perpétuellement jaillissante de l'illusion métaphysique?

Toute opinion préconçue à part, comprenons bien d'abord la double tendance de la raison. C'est d'une part de « déterminer » toujours davantage jusqu'à ce qu'on arrive au percept simple (*diathesis of the single*), d'autre part de synthétiser toujours davantage, jusqu'à ce qu'on atteigne l'unité absolue de l'ensemble cosmique (*synthesis of the whole*). Voilà les *termini* extrêmes de la raison : *terminus a quo*, *terminus ad quem*. Mais, en fait, nous n'effectuons jamais qu'une diathèse et une synthèse du conditionné, c'est-à-dire des présentations limitées de notre conscience. Qu'en résulte-t-il? « Une locomotive, du moment où elle est capable d'atteindre son point *terminus* fixé avec sa pleine charge de vapeur, continue de fouler en avant, quand bien même ses derniers pas devraient la plonger dans le vide. Ainsi notre raison, dans son infatigable activité, s'efforce, suivant la double direction de la diathèse et de la synthèse, à se frayer une trouée à travers les barrières du phénoménal, afin de saisir dans cet au-delà l'absolu infini, l'inconditionné, afin d'embrasser du regard cette contrée inconnue des frontières de laquelle tous les voyageurs ont été contraints de revenir en arrière. Vains efforts, vaines tentatives. » Les concepts purs de la raison sont vides, disent les Kantiens.

Tel n'est pas l'avis de Scotus Novanticus. Les soi-disant « concepts » de la raison sont au contraire de véritables « percepts » dialectiques, ou *a priori*. Leur nature et leur rôle peuvent s'entendre si l'on consent à observer cette double règle : 1° ne jamais perdre de vue les vraies conditions de la pensée; 2° réagir contre notre tendance à sensualiser et à phénoménaliser les purs produits de la dialectique. — De là, une division des difficultés de la raison en deux classes.

Première classe de difficultés. — On méconnaît les conditions de la pensée, et l'on s'égare dans les antinomies.

A. D'abord, point de synthèse complète possible du conditionné. Pourquoi? C'est qu'une pareille synthèse serait une synthèse complète de l'extension ou de la quantité. Or le *véritable acte* par lequel nous pensons l'extension, ou quelqu'une de ses parties, est un acte qui con-

siste à déterminer, à limiter. Dans cet acte, l'inconditionné, l'infini est affirmé comme thèse implicite : mais c'est là tout. Si penser, c'est limiter, comment est-il possible de penser sans limiter? Et du moment où nous limitons, il doit y avoir de toute nécessité un non-limité dans la conscience.

B. Ce qui vient d'être dit de l'extension (ou de l'espace) peut être dit du temps. Penser le temps, c'est limiter certains instants, et par conséquent penser le non-limité.

C. D'un autre côté, la raison, par protension naturelle, et en poursuivant la diathèse du déterminé, demande l'absolument simple : elle s'obstine à vouloir empoigner l'atome. Mais là se dresse l'obstacle de la divisibilité à l'infini. « Et puis, considérez cette autre difficulté. Nous sommes arrêtés par la condition même de toute perception sensible externe, l'espace; car nous n'avons aucune connaissance de l'espace ou de l'extension, comme abstraits; nous n'avons d'autre connaissance que celle de choses étendues et espacées. D'ailleurs peu importe : un point est une pure entité rationnelle, il n'existe nulle part excepté devant les yeux de la raison. Un point spatial simple est inconciliable avec toute pensée possible d'extériorité, tout uniment parce que la vraie définition de l'espace, son *modus existendi*, c'est une « pluralité de points limitatifs coexistants et contigus. Et cela, que nous regardions l'espace comme *donné* à notre sensibilité, ou comme *projeté* par cette même sensibilité.

Conséquemment, quand nous nous imaginons avoir isolé l'atome, nous découvrons que ce même atome *doit*, après tout, consister en points coexistants et contigus, partant qu'il est divisible. Comme atome, c'est dire qu'il nous échappe.

Dire maintenant que l'atome est un centre dynamique d'énergie est un artifice impuissant. Car l'énergie dynamique, sans l'extension, est impensable. En réalité nous affirmons toujours l'énergie dynamique *de*, *dans*, ou *à travers* l'extension ou la matière. Sans doute il y a un centre dynamique qui est non phénoménal, car l'être — absolu — cause opère, et agit ainsi. Mais ce terme même « agir » nous montre que c'est une pure tautologie que de dire qu'il agit dynamiquement.

Même l'atome intelligent, la monade, ne nous donne pas l'atome que nous cherchons. C'est qu'en effet s'il est étendu, voici les anciennes difficultés qui reparaissent. Et si c'est une intelligence nouménale, il a (comme dit Kant) des « représentations » qui de toute façon lui constituent des parties. Or, un atome, par notion même, est tel que toute tentative de le diviser, fût-ce par la pensée, a pour résultat de le faire s'évanouir au sein du non phénoménal ou non-existant.

La solution de ces difficultés, soulevées par notre effort vers une diathèse finale, doit être cherchée dans la propre nature de l'extension elle-même. On s'apercevra que l'explication de l'infinie extension diffère en ceci de l'explication de l'infinie divisibilité : que la première s'explique par la nature propre de l'*acte* même de connaître, pris comme tel ;

la seconde, par la nature de la quantité donnée, laquelle, dans son *fait*, soit présentée, soit imaginée, contient l'existence d'une pluralité de parties, ou une composition de points.

De cette nécessité rationnelle de la divisibilité à l'infini il ne suit pas du reste qu'aucune quantité consiste réellement et objectivement en un nombre infini de parties. Seulement la quantité doit toujours, de sa nature, être conçue par nous comme faite de parties. Voilà pourquoi nous pouvons à notre aise nous mettre en tête, s'il nous plaît, que l'atome, bien qu'on ne puisse ni l'imaginer ni le voir, peut cependant exister, et la physique de même peut s'appuyer sur cette hypothèse.

Deuxième classe de difficultés. — On se laisse aller à sensualiser les percepts dialectiques purs et à *priori*. L'argumentation de l'auteur, sur ce point délicat, peut se résumer dans ces quelques lignes : « Les idées vraiment directrices qui, selon le dire de Kant, ne peuvent pas être appliquées hors des limites de l'expérience et qui n'ont qu'un rôle régulateur, celui de rendre possible l'unité systématique de la connaissance, ces idées sont elles-mêmes Dieu, la pensée omni-motrice ,omni-étendue qui est conditionnée et déterminée dans l'univers. » L'idéalisme absolu nous sauve du doute de l'idéalisme critique.

Reste le paralogisme psychologique de Kant. « Il tombe sous le sens, dit l'auteur, du point de vue de la présente étude analytique que la fonction de déterminer et de penser quoi que ce soit est elle-même une unité. Point n'est besoin, de nos jours, d'entrer en de longues discussions sur la simplicité substantielle du moi ou de l'âme pensante. Il nous suffit de reconnaître l'unité fonctionnelle de cette pensée. On ne songe nullement ici à discuter la question de l'immatérialité de l'âme, par la raison qu'on n'accepte point les conceptions, qui ont trop dominé dans le passé, touchant la matière. On n'éprouve aucune tentation, par conséquent, d'argumenter en faveur de l'immortalité, en prenant pour base la simplicité de l'âme considérée comme substance. Car nous ne connaissons rien de la matière que ce qui nous est donné dans le sens sous le double aspect : quantité et qualité. Nous sommes suffisamment satisfaits de dire de cette unité fonctionnelle, appelée Moi, qu'elle *est*. L'affirmation de l'existence, que nous appliquons aux choses phénoménales, est, à *fortiori*, vraie de la pensée fonction qui introduit dans le phénoménal l'ordre et la cohésion, et est la condition transcendantale de la possibilité de toute connaissance. Si l'existence de ce que l'on appelle la « nature » est connue de moi, moi aussi je suis.

« Kant, s'attaquant à cette proposition que l'âme est une « substance » simple, la critique et la rejette. Mais cette critique ne touche en rien cette affirmation que l'âme est une réalité fonctionnelle, de nature spirituelle, identique à elle-même, et comme telle une unité. Et même, bien qu'il ne soit pas permis d'affirmer les catégories des catégories elles-mêmes, nous pouvons les affirmer de l'unité pensante quand nous prenons celle-ci à son tour pour objet de pensée. En les appliquant de la sorte, nous trouvons que l'être — absolu — cause existe

dans ce moi-détermination avant tout pour s'affirmer lui-même comme la réalité immanente au sein de l'universelle sphère de l'actuel et du possible. Bref ce moi-détermination, c'est (comme nous l'avons expliqué) l'universel mouvement, raison de ce cosmos se réfléchissant en lui-même au foyer de cet organisme qu'on appelle l'homme. Organisme qui soutient au même moment des relations d'antagonisme avec le non-lui tant universel que particulier. D'où suit qu'il est en cela et par là même fini et conditionné. Et c'est ce que l'on veut exprimer, quand on dit de l'homme qu'il est créé à l'image de Dieu.

« Mais revenons à l'argument kantien, que le concept fondamental de la psychologie — moi — est obtenu par une illégitime application de la catégorie de l'unité à la conscience, les catégories n'étant applicables qu'aux données des sens seulement. La réponse à faire, c'est : 1° que la conscience du moi n'est pas un concept, mais un percept; 2° c'est l'unité de la conscience qui seule constitue et rend possible l'application fonctionnelle du concept d'unité dans toute connaissance, parce qu'elle est le *prius* exigé de cette fonction; 3° le fait de cette unité, déjà existante et sentie, n'est pas constitué par l'acte perceptif, mais purement amené à la lumière de la conscience par l'acte de volonté qui s'empare de ce fait, comme il s'empare de tout autre.

« Pour conclure, le mouvement cinétique spontané — dit volonté — qui émerge de ce qui a été jusqu'alors la conscience purement attuitive et animale; qui, grâce aux ressources d'une marche dialectique, médiatise et subsume la matière de toute connaissance, engendrant dans ce processus même les catégories *à priori*, ce mouvement cinétique est libre. Il l'est jusque dans sa relation avec la sphère entière du phénoménal où gisent cachées les conditions pathologiques de la conscience individuelle. Il est visible de plus que la raison de l'homme est une manifestation de l'universelle raison. Etant libre, la volonté est, dans ses relations contingentes, responsable devant la loi de conduite morale, du moment qu'elle connaît cette loi. Sa fonction ou fin première est de connaître; mais son but suprême est d'agir. De même que le but final de la connaissance est le vrai, disons l'intuition des idées divines dans les choses, de même le but final de la conduite est de vivre dans et par ces idées : car ce n'est que par celles-ci que peut être atteinte la conciliation parfaite du particulier et de l'universel. »

Une courte critique. Cette métaphysique « ancienne et nouvelle », sans discussions historiques, sans études comparatives ni essais de conciliation, ne court-elle pas risque, malgré son mérite, de paraître dépourvue, et comme dépouillée de chair et de vie? L'auteur n'eût-il pas fait davantage encore pour ses belles conceptions, en commentant souvent ce qu'ont dit avant lui sur la nature de la volonté, sur l'essence de la monade et sur les idées de la raison, les plus profonds des idéalistes, Aristote et Leibniz?

A. Debon.

James Sully. — THE TEACHER'S HANDBOOK OF PSYCHOLOGY. Lond., Longmans, 1886, petit in-8°, XVI-509 p.

Le nom de M. James Sully est un des plus familiers à nos lecteurs; ses écrits sont des plus goûtés : son grand ouvrage, *Outlines of psychology*, a été ici l'objet d'une étude très attentive [1]. Celui qu'il nous donne aujourd'hui n'en diffère pas essentiellement, du moins par le fond philosophique, ce qui fait qu'il suffira d'en signaler l'existence et l'objet. Les *Outlines of psychology*, excellent manuel de psychologie expérimentale mis au courant des plus récents travaux, avaient un caractère théoriqne avant tout; le *Teacher's Handbook of Psychology* a surtout en vue la pratique; mais la différence est d'autant moins tranchée, que déjà le premier de ces deux ouvrages portait la marque de préoccupations pédagogiques, comme l'indiquait ce sous-titre qu'on se rappelle : « vith special reference to the theory of education. » Appelé par ses études et par ses fonctions (il est professeur de théorie de l'éducation au *College of preceptors* de Londres et examinateur pour le *Teacher's Training syndicate* de l'université de Cambridge) à pénétrer plus avant que personne dans les rapports de la psychologie et de la pédagogie, M. James Sully a pensé avec raison qu'il rendrait service en reprenant lui-même dans son traité de psychologie, pour le tirer au clair et le coordonner expressément à l'usage des éducateurs, tout ce qui est de leur part susceptible d'application et de nature à les guider dans leur art. Son livre est fort bien fait à ce point de vue. Il arrive, à vrai dire, après beaucoup d'autres, dont il ne nomme qu'un très petit nombre : non seulement en Allemagne, mais en France, M. J. Sully a été devancé, et de plusieurs années, dans cette voie. Mais cela n'ôte rien à la valeur intrinsèque de son manuel, qui, à défaut d'une grande nouveauté, vaut par la précision, la clarté, la méthode. Il est si simple de ton, malgré l'abondance des idées et l'exactitude des détails, il est si bien ordonné, qu'on le lit avec un plaisir soutenu sans presque s'apercevoir d'une certaine sécheresse didactique dans laquelle l'auteur s'est complu.

Après six chapitres préliminaires sur les rapports de la psychologie et de l'éducation, — l'objet et la méthode de la psychologie, — l'esprit et le corps, — la grande division de la vie mentale en connaissance, sentiment et volonté, — les lois générales du développement mental, — l'attention, M. J. Sully traite tour à tour : de la psychologie de l'intelligence et de l'éducation intellectuelle (neuf chapitres); de la psychologie et de l'éducation des sentiments (trois chapitres); de la psychologie et de l'éducation de la volonté (deux chapitres). Les opérations intellectuelles sont étudiées dans cet ordre excellent : 1° les sens (éducation des sens, exercice de la faculté d'observation, leçons de choses); 2° mémoire et association des idées; 3° imagination constructive (culture de l'imagination); 4° abstraction et conception (dans le sens de formation des con-

1. Par M. Boirac, février 1885.

cepts); 5° jugement et raisonnement. Tout cela est très net et très bien agencé; le développement est partout plein et sobre. Chaque chapitre se termine par une brève indication des lectures à faire. Les sources où l'auteur renvoie le plus volontiers, sont : pour la psychologie, Herbert Spencer, Bain, Bernstein, notre compatriote M. Pérez, et çà et là MM. Taine et Ribot; pour la pédagogie, encore et surtout Spencer et Bain, puis Locke, miss Edgeworth, Beneke, Waitz, Pfisterer, Mme Necker de Saussure. La variété n'est pas très grande, les citations textuelles, qui reposeraient le lecteur, n'abondent pas; mais le livre n'en a que plus d'unité. Une table analytique en facilite le maniement et en augmente par conséquent la valeur technique. Mentionnons aussi deux dissertations placées en appendice, l'une sur les « périodes de développement » de l'enfant considéré *in concreto*, l'autre sur la « mesure des facultés » psychiques. M. J. Sully a raison de signaler l'importance pratique que pourront avoir un jour les recherches toutes nouvelles qui se poursuivent à cet égard; mais peut-être s'exagère-t-il la portée des résultats dès maintenant acquis, résultats, il faut bien le dire, d'une extrême maigreur quant à présent. Loin de nous, cependant, la pensée de reprocher à l'auteur sa confiance dans la psychologie expérimentale et dans les progrès qu'elle fera faire de plus en plus à la science de l'éducation. Cette confiance, nous l'avons toujours partagée; son livre la justifie amplement et ne peut que la fortifier. Il en est peut-être qui donnent une idée plus haute et plus complète de ce que chaque éducateur gagnerait à recevoir une large culture philosophique; mais je n'en connais point qui donne une idée plus précise des enseignements dont la pédagogie doit faire dès aujourd'hui son profit dans le champ chaque jour plus riche de la psychologie positive.

H. M.

Jeronimo Vida. — LA FAMILIA COMO CELULA SOCIAL, broch. in-8, 40 p., Madrid.

L'auteur tient pour légitime l'assimilation des sciences sociales aux sciences biologiques. Il considère la société comme un organisme composé de cellules, ainsi que le sont tous les autres organismes. Ce n'est pas l'individu, mais la famille, qui est la cellule sociale. Qu'est-ce, en effet, qu'une cellule? Une unité anatomique, physiologique, génétique, « un organisme, un être qui réalise toutes les fonctions de la vie, et qui vit, tantôt isolé, tantôt en union avec d'autres, formant un organisme plus complexe. » L'individu ne réalise pas toutes les fonctions de la vie. La faculté de se reproduire lui est refusée, tant qu'il ne s'unit pas à un autre individu. L'individu n'est donc pas une cellule sociale, mais une partie, un élément de celle-ci.

On peut objecter que le parallèle établi entre la famille et la cellule est inexact, en ce que les éléments dont la première se compose peuvent être isolés. A cette objection l'auteur oppose l'hypothèse des

microzymas, de Béchamp, et celle des *plastidules*, de Hæckel, qui tendent à accorder une vie autonome, spéciale et propre aux molécules dont la cellule se compose. Mais la cellule seule réalise toutes les fonctions biologiques. Même en acceptant l'objection, l'auteur fait remarquer que la ressemblance n'exclut pas la différence, et c'est précisément dans cette possibilité de vivre isolés, dans cette plus grande indépendance des éléments qui composent la cellule sociale, que prennent naissance la plus grande partie des caractères qui la distingnent de la cellule organique. Il ne faut pas d'ailleurs exagérer cette possibilité de vivre isolés, cette indépendance des individus, ce qui mènerait tout droit à justifier l'*état de nature*, que les philosophes des derniers siècles donnaient pour base à leurs élucubrations sociologiques.

L'auteur, ayant établi que la famille est la cellule sociale, tire du fait quelques conséquences économiques et juridiques relatives au principe d'association, au suffrage corporatif, à la production collective, à la constitution politique de la famille, à l'accroissement de son indépendance en même temps qu'au maintien de celle de l'individu, etc. Nous n'avons pas à entrer dans l'examen de ces différents points indiqués seulement dans la plaquette de M. Vida.

BERNARD PEREZ.

Octavio Loïs. LO ACCESIBLE Y LO INACCESIBLE, *études populaires de philosophie positive*, 295 p. in-16, 1886. Madrid.

Voici un livre de bonne foi, écrit simplement, sobrement, avec une clarté bien rare chez les philosophes traitant de ces ardus problèmes : l'*homme*, *Dieu*, le *cosmos*, la *morale* et le *droit*. Telles sont, en effet, les questions successivement traitées dans ce livre de vulgarisation scientifique, dédié par l'auteur à la jeunesse de son pays, et qui sera apprécié, comme très bien informé et très suggestif, par les amateurs de philosophie positive ou expérimentale.

Ne pouvant faire une complète analyse de ce livre, nous y relèverons seulement quelques points importants. A part ce que nous en apprend la conscience, que pouvons-nous savoir sur l'homme *pensant?* Rien, au point de vue d'une hypothétique essence, mais beaucoup au point de vue de la causalité réelle, des conditions déterminantes de chaque phénomène. Quant à l'essence de l'âme, la science ne saurait aller au delà de cette pétition de principe : Le cerveau pense parce qu'il pense, de même que la flamme brûle parce qu'elle brûle. Mais elle peut nous donner bien des renseignements exacts et intéressants sur les conditions physiologiques des phénomènes psychiques, sur les caractères divers des sensations, des perceptions, des volitions, sur leur mesure quantitative, sur les altérations et les illusions de la conscience, etc., et sur quantité de faits dont l'auteur nous donne une idée légère mais suffisante. Il s'explique en particulier très nettement sur l'illusion du libre arbitre. Le cerveau, dit-il, est une balance toujours en équilibre instable

par la multitude des sensations qu'il enregistre. La résultante de tous ces mouvements est ce qui détermine l'action, que nous considérons comme libre, quand elle n'est que la réaction d'une image, qui, pour une raison quelconque, momentanée ou persistante, se trouve douée d'une plus grande force.

Quelle *morale* fonder sur la négation du libre arbitre? L'auteur nous le dit, après une excellente critique des métaphysiques religieuses ou philosophiques dont la morale a été le grand écueil. Remarquons en passant que M. Loïs fait une critique, selon nous très nécessaire, de la morale de l'évangile, dont il nous montre l'insuffisance en s'appuyant sur l'autorité de M. Renan lui-même. L'auteur, comme Kant, mais d'une bien autre manière que lui, place le principe de la morale dans la conscience et la raison humaines. Cette raison, c'est tout simplement le bon sens, appliqué à nos devoirs envers nous-mêmes et à nos devoirs envers les autres. Pour nos obligations personnelles, il suffit, dit l'auteur, comme la tendance toute naturelle de la conservation. Pour nos devoirs envers nos semblables, interviennent d'autres facteurs puissants : la convenance sociale, l'héritage ou l'adaptation de certaines idées bienfaisantes dans tous les descendants d'une race, l'éducation et les préjugés sociaux. Tout est d'ailleurs relatif dans cette morale positive. Être bon ou moral, c'est, avant tout, une question de tempérament et de caractère. Pour celui qui naît mauvais, organiquement et héréditairement mauvais, on peut seulement utiliser les grands remèdes : l'éducation intellectuelle et morale, ou l'instruction et l'exemple, sans oublier la souffrance-peine. La morale est aussi relative en ceci qu'elle a pour objet la convenance, ou ce qui paraît utile aux membres de la société existante. « La morale est une idée, et toutes les idées, se formant dans le cerveau humain, se modifient avec lui. »

Félicitons notre confrère espagnol d'avoir su donner à ses jeunes compatriotes de si nettes et si substantielles leçons.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Archivio di Psichiatria, Scienze penali, etc.

Directeur : Lombroso.

Vol. VI, fasc. III et IV. — Vol. VII, fasc. I, II, III.

MARRO. *Examen psychométrique dans la folie normale et chez les demi-fous (mattoidi).* Le temps de réaction aux excitations visuelles dans la folie morale est plus long que chez les individus normaux; de plus, la différence entre les deux durées maxima et minima est plus grande, ce qui tient à un manque d'attention. Chez les mattoïdes, le temps de réaction s'abrège, la différence entre le maximum et le minimum diminue. Malheureusement, toutes ces observations de psychométrie ne portent que sur le nombre insignifiant de 7 individus.

MARRO. *Température des criminels.* Résultat d'une étude de 30 criminels :

8 voleurs...	37°,00	4 incendiaires...	37°,10	3 meurtriers...	37°,10
3 fripons....	37°,10	4 violateurs.....	37°,06	3 fainéants.....	37°,10

La température moyenne des criminels, 37°,07, paraît plus élevée que celle des individus normaux.

SCARENZIO et SOFFIANTINI. *Craniométrie de la prostitution.* Sur 14 prostituées, trois étaient microcéphales, 12 brachiocéphales.

E. FERRI. *Rapports sur les travaux du premier congrès international d'anthropologie criminelle.* Parmi les questions discutées au congrès de Rome de l'année dernière, nous signalerons les suivantes : Quelles catégories de délinquants doit-on créer, et par quels caractères organiques et psychiques doit-on les distinguer? — Le nombre des suicides augmente-t-il en raison inverse de celui des homicides? — De l'épilepsie et de la folie morale dans les prisons et dans les maisons d'aliénés. — L'action de l'expert-médecin dans les procès criminels. — Des meilleurs moyens pour obtenir le dédommagement du crime. — Si et comment l'on doit admettre dans les établissements pénitentiaires les personnes qui s'adonnent aux études de droit pénal.

MARRO. *Influence de l'âge des parents sur les caractères des délinquants, des fous et des individus normaux.* Ce travail est fondé sur des observations faites sur 1865 hommes normaux, 456 criminels et 100 aliénés. L'âge des

parents est réparti en trois périodes : croissance, âge mûr, décrépitude. C'est à la 1re et à la 3e période que les parents donnent le plus de criminels.

	PÉRIODE DE CROISSANCE	PÉRIODE DE MATURITÉ	PÉRIODE DE DÉCRÉPITUDE
Individus sains	8,8 p. 100	66,1	24,9
Délinquants en général	10,9 —	56,7	32,2
Assassins	2,9 —	44,1	52,9
Violateurs	2,7 —	66,6	30,5
Voleurs	15,5 —	57,2	27,1
Fripons	2,8 —	60,0	37,1
Aliénés	17,0 —	47,0	36,0

Lombroso. *Communication préventive sur l'hypnotisme.* Lombroso étudie la mémoire, l'écriture dans ses rapports avec les suggestions, la volonté, l'intelligence, la force musculaire mesurée au dynamomètre, la sensibilité tactile, la température, l'action des médicaments à distance, la transposition des sens, la question médico-légale. Quelques expériences nous ont paru nouvelles. Ainsi un hypnotisé à qui on montre douze groupes de chiffres est capable, une demi-heure après, de répéter les six premiers groupes, avec une seule erreur. Après avoir lu sans la comprendre une ligne d'allemand composée de 60 lettres, il l'écrit une demi-heure après, et ne commet que trois fautes. Il paraît donc que chez certains sujets la mémoire active, la mémoire de fixation est développée pendant le somnambulisme. Le temps physiologique de réaction aux stimulants sensoriels n'a pas été plus court pendant le somnambulisme qu'à l'état normal. A la fin de l'article, Lombroso énumère les accidents nombreux que les pratiques de Donato ont produits à Turin. Un procureur du roi, après avoir assisté au spectacle, a été atteint de parésie, une dame a été prise de catalepsie pendant la représentation; une autre se croit sans cesse hypnotisée et ne sort pasde son délire; une autre a eu des convulsions épileptiformes. Un étudiant, hypnotisé par Donato, est tombé depuis dans des accès de somnambulisme; un étudiant en mathématiques ne peut plus fixer son compas, sans tomber en catalepsie; un autre retombe dans des accès anciens d'épilepsie; un autre est forcé de courir dans la rue après toutes les voitures dont les lanternes sont allumées; quatre ou cinq personnes présentent des symptômes morbides. A ce mal quel est le remède? Interdire absolument les démonstrations publiques de l'hypnotisme à la manière de Donato. Faut-il aller plus loin et, avec Campili, ne permettre l'emploi de l'hypnotisme qu'aux médecins? La précaution serait inutile, car l'hypnotiseur trouverait facilement un compère médecin, comme cela a déjà eu lieu fréquemment.

Fioretti. *Sur l'impossibilité de considérer les motifs conscients de l'action comme un critère absolu de l'imputabilité.* Dans cette étude de psychologie, l'auteur se sert d'observations normales, de cas pathologiques et d'expériences hypnotiques pour montrer que le *motif invoqué* n'est pas le plus souvent la vraie cause de l'acte, mais un procédé par lequel l'agent s'explique à lui-même sa conduite, dont la source première lui échappe.

Archives de l'Anthropologie criminelle et des Sciences pénales.

Dirigée par : Lacassagne, Garraud, Coutagne, Bournet.

N°s 1, 2, 3, 4, 5, janvier à novembre 1886.

Lacassagne. *Attentats à la pudeur sur les petites filles.* L'auteur appelle l'attention des criminalistes sur un mode de viol qui est presque constant chez les petites filles de quatre à douze ans; les violateurs avec une uniformité vraiment curieuse adoptent toujours le même procédé de coït externe ou périnéal. De plus, ce mode d'attentat ne laisse pas de traces.

Von Liszt. *Répartition géographique des crimes et délits en Allemagne.* Pendant que la France, depuis soixante ans environ, recueille, dans ses publications officielles, des matériaux et des documents aussi riches qu'authentiques, la statistique criminelle n'existe en Allemagne que depuis un très petit nombre d'années; elle a été fondée par une décision du Conseil fédéral en date du 5 décembre 1881. On ne peut tirer des déductions sérieuses que d'une statistique opérant au moins sur une période quinquennale. Cependant, dès à présent, le professeur von Liszt relève ce fait intéressant que c'est l'Est de l'Allemagne qui présente le plus grand nombre de crimes et de délits; cela tiendrait en partie à ce que c'est dans ces districts de l'Empire que se rencontrent les terres les moins habitées, les populations les plus pauvres; le typhus y exerce périodiquement ses ravages; c'est là qu'on trouve le plus de soldats illettrés, le moins d'inscriptions à la caisse d'épargne, le moins de médecins. Il y aurait donc lieu de relever le niveau moral de cette région de la vieille Prusse, au moyen de ce qu'on a appelé une « colonisation intérieure ».

Manouvrier. *Les crânes des suppliciés.* Il ne s'agit point ici d'étudier les crânes des assassins aliénés, ou des assassins imbéciles ou idiots, mais ceux des individus qu'on pourrait appeler les assassins normaux, qui tuent par exemple pour voler, et dont les caractères psychologiques principaux sont les suivants : infériorité d'instincts sociaux, brutalité, intelligence médiocre. La moyenne de la capacité cranienne est, dans ces conditions, de 1573 centimètres cubes, au lieu de 1560, moyenne des crânes normaux. Cette supériorité cranienne n'indique pas une supériorité intellectuelle, car elle se rattache peut-être à un excès de taille ou de masse du corps, excès pour lequel elle est peut-être insuffisante. Ce qui est plus important, c'est que des crânes d'assassins présentent en général les caractères morphologiques suivants : faible développement frontal relatif; faible développement de la voûte cranienne; développement excessif des mâchoires.

A. Bertillon. *De l'identification par les signalements anthropométriques.* L'auteur expose la méthode, bien connue aujourd'hui, qu'il a inventée pour la reconnaissance des récidivistes qui déclarent un faux état civil. Cette méthode, fondée sur le classement des criminels d'après la mesure de la taille,

de la longueur et de la largueur de la tête, la longueur du médius gauche et du pied gauche, la couleur de l'œil gauche, etc., donne des résultats d'une précision telle que sur 700 reconnaissances faites jusqu'à ce jour, pas une n'a donné lieu à une erreur.

Debierre. *L'hermaphrodite devant le Code civil.* Nos lois françaises n'ont point fixé avec assez de précision la situation juridique de l'hermaphrodite. La législation allemande décide que si un enfant naît hermaphrodite, les parents choisissent à quel sexe ils veulent que l'enfant appartienne; mais, à l'âge de dix-huit ans, l'hermaphrodite a le droit de choisir lui-même son sexe. M. Debierre, rejetant avec raison cette disposition législative, propose de modifier l'article 57 du Code civil ainsi qu'il suit : Tout nouveau-né sera soumis à l'examen médical; l'acte de naissance énoncera le sexe, quand il sera évident. Dans le cas contraire, l'acte de naissance portera en marge les signes S D (sexe douteux) jusqu'à la puberté, où un nouvel examen médical sera fait, pour décider si l'individu doit être inscrit comme homme, femme, ou neutre. L'auteur pense aussi que la nullité du mariage devrait être prononcée toutes les fois qu'une malformation congénitale met obstacle à un rapport sexuel fructueux.

L. Bodio. *De la statistique criminelle en Italie* (avec cinq cartes en couleurs), article plein de chiffres, intéressant à lire, mais difficile à résumer. Dans les cartes qui accompagnent ce travail, l'Italie est divisée en onze groupes, présentant des différences de teintes qui vont du bleu intense au blanc. Cette division est faite de façon que chaque teinte représente une moyenne spéciale de délits. L'examen des cartes montre que les diverses espèces de délit ne sont pas également réparties dans toutes les provinces. Le nombre des illettrés diminue en allant du nord au sud; il atteint son minimum dans le Piémont et son maximum en Sicile et en Sardaigne : le facteur de l'instruction a dans certaines provinces une influence manifeste sur le développement du délit. Nous remarquons par exemple la province de Livourne, où la proportion des illettrés, de même que la proportion des délits, est supérieure à la moyenne générale du royaume.

Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique.

Juillet à Octobre 1886. — Nos 1, 2, 3, 4.

Nous sommes heureux de souhaiter la bienvenue à la *Revue d'hypnotisme* que M. Bérillon vient de fonder, avec le concours de collaborateurs éminents, parmi lesquels il suffira de signaler MM. Baréty (de Nice), de Beauvais, Bernheim, Liégeois (professeur de droit), Ladame, Luys, Magnin, Charbonnelle (vétérinaire), etc.

A. Voisin. *De l'hypnotisme et de la suggestion hypnotique dans leur application au traitement des maladies nerveuses et mentales.* — Ce premier article contient deux observations de guérison par suggestion hypnotique. Il est à noter que, de l'aveu de l'auteur, il s'agit dans les deux cas de *femmes hystériques.*

LADAME. *L'hypnotisme et la médecine légale.* — L'auteur effleure son sujet, se réservant de le traiter d'une manière plus approfondie dans les *Archives d'anthropologie* de M. Lacassagne.

J. LIÉGEOIS. *Hypnotisme téléphonique; suggestions à distance.* — Le savant professeur de droit a constaté qu'on peut donner des suggestions à grande distance en parlant au sujet avec un téléphone. Il se propose de rechercher si on peut donner aussi des suggestions au moyen du phonographe. Il y aurait aussi, suivant nous, une suite d'expériences à faire sur la suggestion au moyen d'une voix de ventriloque.

A. VOISIN. *De l'hypnotisme et de la suggestion dans leur application au traitement des maladies nerveuses et mentales.* — Quatre nouvelles observations de guérison de troubles mentaux par la suggestion. D'après le diagnostic de l'auteur, deux des malades sont *hystériques*, la troisième présente des phénomènes *hystériformes* (obs. VI), la dernière aurait du *délire mélancolique* : elle accuse cependant des sensations de constriction à la gorge, etc.; l'examen de cette malade nous paraît avoir été fait un peu rapidement. Jusqu'à plus ample informé, nous croyons que c'est une hystérique comme les autres. Il est donc permis de conclure que la thérapeutique suggestive n'a été appliquée avec succès jusqu'ici par M. Voisin que sur des hystériques. L'auteur dit, il est vrai, qu'il a pu agir sur des épileptiques et des dipsomanes; mais dans les observations qu'il publie, on ne trouve pas trace de ces malades.

HACK TUCKE. *Une enquête sur le somnambulisme naturel.* — Envoi d'un questionnaire pour obtenir des documents sur le somnambulisme naturel.

BERNHEIM. *De l'amaurose hystérique et de l'amaurose suggestive.* — L'auteur essaye de démontrer que ces troubles visuels qu'on observe fréquemment chez les hystériques, et qui font partie du syndrome « hémianesthésie sensitivo-sensorielle », sont produits par une autre suggestion. Voici la conclusion de l'article : « L'amaurose hystérique n'a aucune localisation anatomique; elle ne siège ni dans la rétine, ni dans le nerf optique, ni dans le centre cortical de la vision; elle n'existe que dans l'imagination du sujet. » On n'avait jamais poussé aussi loin la théorie de la suggestion. Il reste à l'auteur à montrer que tous les autres phénomènes sensitifs et moteurs de l'hystérie sont du même ordre. Il démontrera peut-être de la sorte que l'hystérie elle-même est un effet de la suggestion.

LIÉBEAULT. *Traitement par suggestion hypnotique de l'incontinence d'urine chez les adultes et les enfants au-dessus de trois ans.* — M. Liébeault a conçu l'idée première de ce traitement en observant un enfant de treize ans, qui avait une émission involontaire d'urine chaque nuit, sauf lorsque son père le menaçait d'une correction. La crainte inspirée par cette menace délivrait le jeune malade de son infirmité pendant trois ou quatre nuits. Les observations de traitement recueillies par M. Liébeault s'élèvent au chiffre de 77. Sur ce nombre, 33 malades ont

été guéris d'une manière définitive par suggestion hypnotique; 32 sont partis guéris, sans qu'on ait su par des nouvelles postérieures si la guérison s'était maintenue; enfin 12 n'ont été ni guéris ni améliorés. M. Liébeault procède en affirmant aux sujets que pendant leur sommeil ils sentiront le besoin d'uriner quand leur vessie sera pleine, et qu'ils s'éveilleront pour satisfaire ce besoin. A d'autres il affirme qu'à une heure déterminée de la nuit ils se lèveront pour uriner.

E. Bérillon. *De la suggestion hypnotique comme agent moralisateur.* — M. Bérillon croit qu'il est temps d'appliquer l'hypnotisme à la pédagogie. Il a fait sur ce sujet une communication au congrès de Nancy. Suivant lui, il n'y a aucun inconvénient à provoquer l'hypnotisme chez des enfants vicieux, impulsifs, récalcitrants, incapables de la moindre attention. Il va même plus loin, et admet l'utilité des suggestions à l'état de veille chez des enfants simplement paresseux, indociles ou médiocres. « Il faudra, dit-il, isoler l'enfant, lui mettre la main sur le front, lui faire les suggestions voulues avec douceur, avec précision, avec patience. »

Ladame. *Expériences sur l'ouïe dans l'hypnotisme au moyen du microphone, du téléphone et du courant galvanique.* — L'auteur s'est proposé de montrer à une personne qui prétendait avoir obtenu avec les appareils acoustiques précités des phénomènes remarquables, que ces phénomènes étaient le résultat pur et simple d'une suggestion verbale donnée involontairement par l'opérateur.

Liébeault. *Confession d'un médecin hypnotiseur.* — M. Liébeault raconte ses débuts et ses déboires dans la carrière hypnotique. Il commença par employer les procédés de Dupotet pour endormir; ces procédés lui parurent lents et très propres à provoquer des phénomènes d'excitation. Il leur substitua par la suite la fixation du regard, à la manière de Braid; il provoqua un jour de la sorte de violentes convulsions. Effrayé par ce symptôme, il abandonna la fixation du regard et en vint au procédé de Faria, la suggestion de sommeil, ou mieux la suggestion des différents signes qui annoncent l'invasion du sommeil, tels que l'abaissement des paupières, la lourdeur des membres. Ici encore, l'expérience devait lui apprendre la manière dont il fallait se servir de ce procédé hypnogène. Au début, voulant gagner du temps, il faisait la suggestion du sommeil avec feu, en y mettant même une certaine brusquerie. Il en résulta six ou sept fois des syncopes. Averti par ces accidents, l'auteur se pressa moins pour endormir ses malades; il refit ses suggestions avec plus de précautions et plus de lenteurs. Il conseille d'employer les mêmes précautions pour réveiller le sujet; le réveil brusque a des inconvénients, il a produit de la céphalalgie, des lourdeurs de tête, de la somnolence durant le reste de la journée, de la titubation, des envies de vomir, de longs accès convulsifs. Nous avons cru intéressant de recueillir ces conseils d'un hypnotiseur auquel on ne peut refuser une grande expérience des faits dont il parle.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

UN CAS HÉRÉDITAIRE D'AUDITION COLORÉE

Nous avons rencontré, un de mes collègues et moi, un cas d'audition colorée qui nous a paru assez curieux et assez intéressant pour être communiqué à la Société de psychologie physiologique.

L'audition colorée n'est pas un phénomène entièrement nouveau. M. de Rochas a cité des exemples de ce fait dans la *Nature*. Voici en quoi il consiste. L'audition d'un son s'accompagne spontanément, *en certains cas*, de la vision tout interne, toute subjective d'une couleur, qui varie avec le son entendu. Ce qu'il y a de particulier et d'original dans le cas que nous allons rapporter, c'est la transmission héréditaire de l'audition colorée.

M. B. a soixante ans environ. Au physique, c'est un tempérament *extrêmement sanguin;* au moral, c'est un homme intelligent, qui remplit avec zèle depuis de longues années une fonction départementale. Aussi loin que remontent ses souvenirs, il a remarqué chez lui la coexistence des sensations sonores et des sensations visuelles, ou plutôt la détermination de sensations visuelles par les sensations sonores; non pas toujours, mais dans des conditions connues et faciles à réaliser. Les bruits, les sons musicaux ne produisent pas de vision interne chez M. B.; ce sont *les sons articulés* qui s'accompagnent *seuls, en certains cas*, de sensations optiques. Le fils et la fille de M. B. ont hérité de cette anomalie paternelle. Il paraît que le fils voit des lueurs plus ou moins vives et diversement colorées, en entendant tel ou tel morceau de musique; mais comme il habite Paris, nous n'avons pu étudier le phénomène de l'audition colorée que sur le père et sur la fille.

Pour M. B. et Mlle B., le mot *pays* (pe-i), *lentement prononcé*, provoque une sensation visuelle de blanc voilé de noir; l'audition du mot *effet* (éfé) éveille la vision d'un blanc pur, etc., etc. En observant les couleurs provoquées par des mots de deux ou plusieurs syllabes, nous ne serions arrivés à aucun résultat. Il fallait opérer autrement. Les mots sont des composés, dont les éléments sont les lettres; l'audition des lettres est-elle accompagnée d'une couleur, et de quelle couleur? Voilà ce qu'il nous parut bon de chercher.

Les voyelles, prononcées une à une, provoquent les couleurs suivantes :

		1° Pour le père.	2° Pour la fille.
a	=	rouge brique.....	rouge franc.
à	=	rouge nuancé de jaune..	*id.*
â	=	rouge saumoné.....	*id.*
e	=	blanc clair.....	*id.*
è	=	blanc pur.....	*id.*
ê	=	blanc citronné.....	*id.*
ée	=	couleur chair.....	*id.*
i	=	noir.....	*id.*
o	=	blanc vif.....	noir.
ô	=	nuance d'ocre.....	*id.*
u	=	gris ardoisé.....	jaune.

Les voyelles, ou sons ouverts, sont toutes nettement colorées, et cette netteté de coloration est la même pour le père et pour la fille; mais, comme le montre le précédent tableau, la coloration de l'*a*, de l'*o* et de l'*u* diffère pour M. B. et Mlle B.

Les consonnes, ou sons fermés, n'ont pas de couleur franche; elles sont toutes plus ou moins grises; pourtant au gris fondamental s'ajoute, comme on va le voir, une nuance spéciale :

b	=	blanc grisâtre.
c	=	blanc.
d	=	blanc.
f	=	gris ardoisé.
g	=	blanc.
h	=	gris.
j	=	noir pâle.
k	=	gris rougeâtre.
l	=	gris rosé.
m	=	bleu grisâtre.
n	=	gris verdâtre.
p	=	blanc jaunâtre.
q	=	blanc.
r	=	brun rougeâtre.
s	=	blanc verdâtre.
t	=	gris noirâtre.
v	=	gris nuancé de vert.
x	=	gris foncé.
y	=	gris noirâtre.
z	=	grisâtre.

La principale différence entre le père et la fille, c'est que le z est vert pour Mlle B. En passant des lettres aux mots, on remarque que dans les mots, chaque lettre prononcée conserve sa valeur propre; toutefois, la coloration des consonnes s'efface devant la coloration des voyelles; aussi *carafe* (a-a-e) et *salade* (a-a-e) ont à peu près mêmes couleurs. Si la voyelle se trouve redoublée, la coloration est très intense; ainsi

dans *papa*, *bobo*, *lili*, *bébé*, etc. Les consonnes ont pourtant pour effet d'assombrir les voyelles.

Les notes de musique n'ont pas d'autre couleur que celle de la voyelle qu'elles contiennent; que les notes soient simplement prononcées ou chantées en forme de gamme, le résultat est le même; dans les notes de musique comme dans les mots, c'est toujours l'espèce du son qui détermine l'espèce de la couleur. Il y a pourtant une exception : les chiffres ne se comportent pas comme les mots ordinaires; ils semblent avoir une coloration spéciale, comme le montre le tableau suivant :

		1° Pour le père.	2° Pour la fille.
4 (quatre)	=	bleu.....	vert.
1 (un)	=	noir.....	incertain (gris).
2 (deux)	=	rouge cerise.....	rose.
3 (trois)	=	vert clair.....	bleu.
5 (cinq)	=	vert foncé.....	rouge.
6 (six)	=	orangé.....	bleu grisâtre.
7 (sept)	=	gris ardoise.....	incertain (gris).
8 (huit)	=	bleu grisâtre.....	jaune.
9 (neuf)	=	jaune clair.....	incertain (gris).
0 (zéro)	=	blanc pur.....	noir.

En résumé, les voyelles seules ont une coloration nette, les consonnes prennent sur un fond gris la teinte de la voyelle, dont elles se rapprochent par le son. Le son des voyelles détermine les couleurs successives d'un mot; mais les chiffres échappent à cette règle.

On pourrait croire que l'anomalie de M. B. et de Mlle B. est une espèce d'infirmité, et qu'ils doivent, en parlant ou en entendant parler, être éblouis par des flamboiements continuels. Mais il n'en est rien : voici pourquoi. Pour qu'une couleur accompagne l'audition d'un son, il faut que le son soit isolé, ou tout au moins séparé du son suivant par l'intervalle d'une seconde. Si les sons se succèdent rapidement, comme dans la conversation ordinaire, l'audition n'est plus colorée. L'isolement du son est la condition nécessaire de l'apparition de la couleur.

Ce qui est remarquable, c'est que si le son *réel* provoque une couleur, il en est de même du son *pensé*. La vue d'une lettre, ou même la simple pensée d'une lettre, suggère le son de cette lettre, et ce son suggéré s'accompagne de la vision ordinaire; mais il faut que la lettre soit regardée ou pensée *seule* : la pensée rapide de plusieurs mots ou la lecture courante sont toujours incolores.

Nous ne cherchons pas à expliquer les faits précédents, qui semblent attester une relation anormale entre le centre cérébral auditif et le centre cérébral optique : il nous suffit de les avoir relatés : ce seront des matériaux pour la science de l'avenir. LAURET ET DUCHAUSSOY.

Le Propriétaire-Gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imprimerie P. BRODARD et GALLOIS.

L'ANOMALIE DU CRIMINEL

Nous avons dit, à la fin de l'article précédent [1], que notre notion du crime nous conduisait tout naturellement à l'idée de l'anomalie morale du criminel. Les adversaires de notre théorie pourraient nous répondre que c'est une supposition, une affirmation gratuite. De ce que le criminel a violé un sentiment moral, on n'est pas autorisé à conclure qu'il a une organisation psychique différente de celle des autres hommes. Le criminel pourrait être tout aussi bien un homme normal, qui a eu un moment d'égarement, et qui pourrait s'en repentir. Nous n'avons pas prouvé que l'immoralité de l'action soit le miroir parfait de la nature de l'agent et que le criminel soit insusceptible des sentiments qu'il a violés lui-même. Encore, pourrait-on nous dire, tout en acceptant la théorie naturaliste qui fait de la volonté une résultante, « l'acte volontaire — selon un psychologue contemporain — suppose la participation de tout un groupe d'états conscients ou subconscients qui constituent le *moi* à un moment donné ». Or, ces états de conscience ne peuvent-ils pas varier jusqu'à entraîner de nouveaux actes volontaires tout à fait opposés aux premiers? Le criminel d'aujourd'hui ne pourrait-il pas être l'homme vertueux du lendemain? Qu'est-ce qui prouve l'absence complète du sens moral, ou le défaut organique, ou même simplement la faiblesse de l'un ou de l'autre des sentiments altruistes élémentaires? La force de certains motifs n'a-t-elle pas pu vaincre, à un moment donné, la résistance du sens moral, sans qu'il soit nécessaire d'imaginer, dans certains hommes, une organisation psychique différente?

Ce qui donne à ces doutes une réponse décisive, c'est que nous ne connaissons pas uniquement le criminel par le fait de l'acte qui l'a révélé, mais par toute une série d'observations démontrant la cohérence d'un acte de ce genre avec certains caractères de l'agent; d'où il s'ensuit que l'acte n'est pas un phénomène isolé, mais qu'il est le symptôme d'une anomalie morale.

1. Voir la *Revue* de janvier 1887, p. 1 et suivantes.

Un aperçu rapide de l'anthropologie et de la psychologie criminelles va nous éclaircir ce point.

Quoique, dès la plus haute antiquité, on ait essayé de trouver une corrélation entre certaines formes de perversité et certains signes physiques extérieurs, on peut dire que la conception du criminel, comme une variété de l'espèce humaine, comme une race dégénérée physiquement et moralement, est tout à fait moderne, contemporaine même. La théorie de Gall est bien différente de celle des nouveaux anthropologues; on sait que cet illustre écrivain assignait à chaque penchant humain un lobe déterminé du cerveau, dont le développement particulier était reconnaissable extérieurement par la forme du crâne à l'endroit correspondant. Comme tous les autres, *chaque* mauvais penchant devait avoir sa bosse; jamais Gall n'a songé à décrire *le criminel* comme un type à part. C'est la tâche que se sont imposée de nos temps quelques savants qui viennent de créer l'*anthropologie criminelle*, une branche distincte de la science. Les recherches les plus récentes, celles de Thompson, par exemple, de Maudsley, de Benedikt, de Virgilio, de Lacassagne, de Lombroso surtout, ont-elles donné des résultats sérieux? Est-on parvenu à trouver les caractères qui distinguent les criminels des autres hommes d'une même nation ou d'une même race?

Chacun de ces savants a travaillé isolément; chacun a suivi sa méthode; leurs conclusions sont nombreuses et variées; sur plusieurs points même le désaccord est complet. Les caractères anatomiques surtout ont trouvé bien des incrédules. Pour éviter tout malentendu, hâtons-nous de déclarer qu'il n'existe pas jusqu'à présent une anatomie du criminel. S'il avait été possible de l'établir, il n'y aurait plus lieu à la discussion; on ne douterait pas plus de la réalité de ce type qu'on ne doute de celle du type malais ou mongol.

Nous ne connaissons pas un seul caractère physique qui distingue constamment les criminels des non-criminels; nous n'avons pu remarquer qu'un certain nombre d'anomalies physiques, qu'on trouve aussi parmi les gens supposés honnêtes, et qui, tantôt l'une, tantôt l'autre, tantôt réunies ensemble, paraissent *plus fréquemment* parmi les criminels. Ce sont pour la plupart des déviations du type européen normal du crâne et de la physionomie, ayant un caractère régressif, telles que le front petit, étroit et fuyant, la proéminence des arcades sourcilières, le prognathisme, les cheveux laineux ou crépus, le manque de barbe. On a remarqué, en outre, très fréquemment, la longueur excessive des bras et l'ambidextrisme.

Ce qui est plus frappant encore c'est que lorsqu'on compare l'une à l'autre les deux grandes espèces des meurtriers et des voleurs,

on s'aperçoit que quelques-unes de ces anomalies sont bien plus fréquentes chez les premiers, d'autres chez les derniers. Lombroso nous assure que la capacité cranienne chez les voleurs est moindre que chez les meurtriers. Mais à part ce trait, qui est quelque peu douteux, il a trouvé en grandes proportions, parmi les voleurs, les anomalies désignées sous les noms de *submicrocéphalie*, *oxycéphalie* et *trochocéphalie*. Il en esquisse ainsi la physionomie : mobilité remarquable du visage et des mains, l'œil petit et vif, les sourcils épais et rapprochés, le nez camus, le front presque toujours petit et fuyant.

Quant aux assassins, la grosseur des mâchoires et la longueur de la figure en comparaison du crâne sont des caractères très fréquents, et M. Ferri les a très bien expliqués au point de vue de l'école évolutionniste, comme de vrais cas de réversion, puisque, des mammifères inférieurs aux anthropomorphes, et de ceux-ci aux Australiens, aux nègres, aux Mongols, aux Européens, on remarque un développement progressif du crâne avec une diminution proportionnelle de la figure et des mandibules. Pour l'ensemble de la physionomie du meurtrier, voici l'esquisse que Lombroso en a faite, et qui présente un contraste frappant avec celle du voleur. « Il a le regard froid, cristallisé, quelquefois l'œil injecté de sang, le nez souvent aquilin ou crochu, toujours volumineux; les oreilles longues, les mâchoires fortes; les zigomes espacés, les cheveux crépus, abondants, les dents canines très développées, les lèvres fines, souvent des tics nerveux et des contractions d'un seul côté de la figure qui ont pour effet de découvrir les dents canines en donnant au visage une expression de menace ou un ricanement. »

Veut-on contrôler par sa propre expérience les affirmations de ces anthropologistes? On n'a qu'à se rendre dans une prison et, à l'aide du signalement que je viens de résumer, on distinguera presque d'un coup d'œil les condamnés pour vol des condamnés pour meurtre. Je déclare pour ma part que je me suis à peine trompé deux fois sur dix. J'ajouterai que, comme Lombroso et d'autres, j'ai presque toujours remarqué les lèvres grosses et épaisses des auteurs d'attentats à la pudeur.

On est allé encore plus loin : M. Marro, dans un ouvrage qui vient de paraître, assigne des caractères particuliers rien moins qu'à onze classes de criminels; mais il faut dire que les signes distinctifs les plus marqués ne sont pas tous physiques, et qu'ils sont même tirés pour la plupart de leurs penchants, de leurs usages, de leurs convoitises, du degré de leur intelligence et de leur instruction, etc.

Maintenant, pour ne pas nous éloigner encore des anomalies exclusivement physiques, on peut remarquer d'abord que la détermina-

tion en a été faite d'après un percentage plus élevé chez les criminels que chez les autres sujets choisis comme termes de comparaison. Or, ce tant *pour cent* monte rarement à plus de 35 ou de 40, de sorte que le plus grand nombre des criminels n'aurait pas de ces anomalies. Voilà le grand reproche qu'on a fait à Lombroso, et par lequel on a cru avoir gain de cause. M. du Bled, par exemple, dans la *Revue des Deux Mondes* (1er nov. 1886), après avoir cité mon nom avec celui de Ferri, et tout en reconnaissant l'importance des recherches anthropologiques de Lombroso, se demande : « Comment ce savant peut-il parler de type criminel, lorsque, d'après lui-même, 60 criminels sur 100 n'en présentent nullement les caractères? »

Des objections pareilles avaient déjà été faites et n'étaient pas demeurées sans réponse. Le point vital de la question est de démontrer que la *proportion des anomalies congénitales est plus forte dans un nombre donné de criminels que dans un nombre égal de non-criminels*. Or, on peut affirmer que ce point est hors de question, d'après les résultats des recherches de plusieurs savants. Nous pourrions renvoyer nos lecteurs à ces travaux, mais il n'est pas inutile de leur présenter quelques-uns de ces chiffres où les différences sont le plus sensibles. Parmi les anomalies ayant un caractère régressif, le Dr Virgilio a trouvé 28 p. 100 de fronts fuyants sur des criminels vivants ; M. Bordier en a trouvé une proportion un peu plus grande parmi les crânes des suppliciés (33 p. 100) ; or, parmi les non-criminels, cette anomalie n'atteint que le 4 p. 100. Le développement de la partie inférieure du front a été remarqué par M. Lombroso, sous le nom de proéminence des arcades sourcilières et des sinus frontaux, en 66,9 cas sur 100 crânes de criminels [1] ; la proportion donnée par M. Bordier s'en rapproche beaucoup (60 p. 100) ; M. Marro l'a trouvée de 23 p. 100 sur les détenus vivants et de 18 p. 100 sur les non-criminels [2]. L'eurygnathisme (distance exagérée des zigomes) atteint, selon Lombrosole, 36 p. 100 [3]. M. Marro a trouvé la même anomalie *à un degré excessif* sur 5 criminels parmi 141, sans qu'il en ait remarqué *un seul cas* parmi les non-criminels [4]. Ce dernier observateur nous assure qu'en 13,9 cas sur 100 criminels il a trouvé un manque absolu de barbe ; sur les non-criminels la proportion n'est que de 1,5 pour 100 [5]. Il a remarqué le front petit parmi les premiers dans la proportion de 41 p. 100 et dans celle de 15 p. 100 parmi les

1. *Uomo delinquente*, 3e edizr, 1885, p. 173, 174, 175.
2. *Caratteri dei delinquenti*, 1887, p. 156, 157.
3. *Uomo del.*, p. 176.
4. *Caratteri*, etc., p. 128.
5. *Idem*, p. 159.

non-criminels [1]. M. Lombroso a trouvé plusieurs cas de microcéphalie et un grand nombre de cas de submicrocéphalie parmi les criminels; on sait qu'ailleurs ces anomalies sont excessivement rares [2]; il a déterminé pour le prognathisme 69 p. 100, proportion énorme dans la race européenne, qui, comme on le sait, est la moins prognathe.

Quant à ces déformations crâniennes qu'on peut appeler tératologiques ou atypiques, telles que la plagiocéphalie, la scaphocéphalie, l'oxycéphalie, M. Marro les a trouvées à nombre presque égal parmi les détenus et les gens supposés honnêtes. On a remarqué pourtant qu'un assemblage de plusieurs anomalies, qu'elles soient dégénératives ou tératologiques, est bien plus facile à trouver chez le même sujet criminel que chez tout autre individu.

En effet M. Ferri ayant comparé 711 soldats avec 699 détenus et forçats en a trouvé sans aucune anomalie le 37 p. 100 parmi les premiers, et le 10 p. 100 parmi les derniers; un ou deux traits irréguliers ont été trouvés à nombre presque égal; trois ou quatre chez les soldats dans la proportion de 11 p. 100 et de 33,2 p. 100 chez les forçats; mais les premiers ne présentaient jamais un nombre plus grand d'anomalies pendant que les forçats en avaient souvent jusqu'à six ou sept et même plus [3].

Des différences sont donc constatées et on ne saurait en nier la signification profonde. Peu importe que ce fait n'ait pas pour le moment d'intérêt pratique, parce qu'il ne nous donne pas le moyen de distinguer dans la foule un criminel. N'en est-il pas de même pour les types des nations appartenant à une même grande race? Quoiqu'ils ne présentent pas des caractères anatomiques constants, et que partant ils ne sont pas de vrais types anthropologiques, tout le monde les distingue l'un de l'autre : le type français, par exemple, du type allemand [4]. Mais quel est le vrai trait saillant qui les caractérise, comme ceux qui caractérisent la race nègre ou malaise, ou encore, en Europe, le type finnois et le type basque? On ne saurait le dire; c'est l'ensemble de plusieurs traits qui donnent à la physionomie un certain caractère presque indéfinissable, mais qui pourtant permettent de reconnaître et de distinguer un groupe tant soit peu nombreux d'Allemands d'un groupe à peu près égal de Français, de Slaves et d'Italiens.

M. Tarde, qui dans un brillant article publié dans cette même *Revue* a soulevé plusieurs doutes sur certains caractères anthropologiques

1. *Caratteri*, etc., p. 125, 126.
2. *Uomo del.*, p. 232, 233, 240.
3. *Nuovi Orizzonti*, p. 215. Bologna, 1884.
4. Voir à ce sujet Topinard, l'*Anthropologie*, p. 409, 470. Paris, 1879.

des criminels, finit pourtant par admettre la *réalité* de ce type; seulement il voudrait le distinguer, non pas de l'*homme normal*, mais de l'*homme savant*, de l'*homme religieux*, de l'*homme artiste*, de l'*homme vertueux*. Voilà une idée qui fera peut-être son chemin, mais sur laquelle, pour le moment, il est impossible de discuter, puisque toutes les données nous manquent. Elles ne nous manquent pourtant pas pour affirmer la réalité du type ou plutôt des types criminels, quoiqu'ils ne soient opposés qu'à l'homme non criminel, contraste qui probablement serait beaucoup plus frappant, si l'on pouvait choisir les antipodes des criminels, c'est-à-dire les hommes vertueux. Contentons-nous des observations qu'on a pu faire jusqu'à présent [1].

Peut-on dire, maintenant, que l'anthropologie criminelle est déroutée, ou que ses indices sont trop vagues pour être pris au sérieux? Il y a encore un autre fait à remarquer : La fréquence des anomalies dégénératives dont nous avons parlé augmente beaucoup chez les grands criminels [2], les auteurs des crimes les plus affreux dans les circonstances les plus atroces. Il est rare que les assassins pour cause de vol, par exemple, ne présentent pas quelques-uns des traits les plus saillants qui les rapprochent des races inférieures de l'humanité : le prognathisme, le front fuyant et étroit, les arcades sourcilières proéminentes, etc. Il est difficile de démontrer ce fait autrement que par de nombreux témoignages, et on pourra en puiser tant qu'on voudra dans les ouvrages de Virgilio, Lombroso, Marro, Lacassagne, Ferri. Mon expérience personnelle m'a toujours confirmé dans cette persuasion. J'ai choisi une fois par exemple un certain nombre d'assassins remarquables, que je n'avais jamais vus, mais dont je connaissais les crimes dans tous leurs détails, d'après la lecture des pièces formant leurs dossiers, je suis allé les visiter dans leur prison, et j'ai pu me convaincre que pas un seul d'entre eux n'était exempt de quelques caractères dégénératifs très frappants [3].

Le fait étant sûr (et il l'est, puisque les cas où de telles anomalies n'existent pas ne sont que des exceptions *parmi les grands criminels*

1. Lombroso affirme que les criminels italiens ressemblent aux criminels français et allemands bien plus que chacun de ces groupes ne ressemble à son type national. D'un autre côté Heger déclare que ses observations lui ont donné un resultat contraire, mais il faut remarquer qu'il a limité ses études à la craniologie, et ne s'est pas occupé des caractères exterieurs. Pour ma part je n'ai pu faire d'observations directes à ce sujet.

2. « Les signes anatomiques sont plus fréquents chez les célébrités que dans la population ordinaire de la république des criminels, » a dit M. Benedikt dans son remarquable discours au Congrès de Phréniatrie d'Anvers, septembre 1885.

3. Voir ma *Contribution à l'étude du type criminel*, publiée dans les bulletins de la *Société de Psychologie physiologique*, Paris, 1886.

dont je parle en ce moment [1]), il ne faut pas s'étonner de ce que ces anomalies soient moins frappantes dans la criminalité inférieure. D'abord, on n'est pas sûr que tous les auteurs de crimes selon la loi soient de vrais criminels d'après l'acception psychologique que nous avons donnée à ce mot [2]. Ensuite, il serait étrange qu'on remarquât des anomalies de la même importance chez les délinquants inférieurs. Ces derniers, en effet, ne font pas des types détachés; ils se distinguent moins du commun des hommes; on s'en aperçoit au moral, à ce que leurs crimes, tout en nous révoltant, ne nous paraissent pas absolument contraires à la nature humaine; il peut nous arriver même de penser, en frissonnant, qu'en de certaines circontances nous pourrions être poussés nous-mêmes à faire quelque chose de semblable. C'est une idée qui nous traverse la tête; nous la repoussons avec frayeur, frayeur inutile, puisque, notre caractère étant donné, nous ne pourrions jamais avoir ce mouvement volitif que nous craignons, mais enfin le fait d'avoir eu même pour un instant l'idée de cette possibilité prouve qu'il y a des criminels que nous comprenons, qui sont donc moins éloignés, moralement, du commun des hommes; quoi de surprenant alors que même au physique ils ne présentent pas des traits marqués de dégénérescence? Mais que l'anomalie soit moindre, cela ne veut pas dire qu'elle soit tout à fait imperceptible. L'expression méchante, ou cette mauvaise mine indéfinissable qu'on est convenu d'appeler *patibulaire* est très fréquente dans les prisons. Il est rare d'y trouver quelqu'un aux traits réguliers, à l'expression douce; la laideur extrême, la laideur repoussante, qui n'est pourtant pas encore une vraie difformité, est très commune dans ces établissements, et, chose remarquable, surtout parmi les femmes. Je me souviens d'avoir visité une prison de femmes où, parmi 163 détenues, je n'en ai trouvé que trois ou quatre avec des traits réguliers, et une seule qu'on aurait pu dire jolie; toutes les autres, vieilles ou jeunes, étaient affreusement laides. On conviendra qu'une pareille proportion de femmes laides n'existe dans aucune race, ni dans aucun autre milieu. La même remarque a été faite par M. Tarde : « Il est certain, dit-il, que par son front et son nez rectiligne, par sa bouche étroite et gracieusement arquée, par sa mâchoire effacée, par son oreille petite et collée aux tempes, *la belle tête clas-*

1. Voilà peut-être la raison pour laquelle certaines anomalies crâniennes absolument dégénératives, telles que le front fuyant et le prognathisme, ont été trouvées en proportions bien plus grandes parmi les morts que parmi les détenus vivants. C'est que les premiers, ayant été suppliciés, étaient tous ou presque tous de grands criminels, pendant que parmi les autres il y avait sans doute un grand nombre de criminels inférieurs ou de simples révoltés.

2. Voir *Revue philosophique*, n° du 1er janvier 1884.

sique forme un parfait contraste avec celle du criminel, dont la laideur est en somme le caractère le plus prononcé. Sur 275 photographies de criminels je n'ai pu découvrir qu'un joli visage, encore est-il féminin; le reste est repoussant en majorité, et les figures monstrueuses sont en nombre [1]. »

Et Dostojewsky en parlant d'un de ses camarades à la maison de force dit : « Sirotkine était le seul des forçats qui fût vraiment beau; quant à ses camarades de la section particulière (celle des condammés à perpétuité), au nombre de 15, ils étaient *horribles à voir, des physionomies hideuses, dégoûtantes* [2]. »

D'ailleurs, quoique la constatation des anomalies anatomiques soit une découverte d'une importance immense, l'impossibilité de la déterminer avec précision d'après nos moyens d'expérience ne peut signifier la non-existence de l'anomalie psychique.

« Les actions psychologiques, dit M. Benedikt, ne sont que partiellement une question de formes ou de volume des organes psychiques; elles sont, en grande partie, le résultat de phénomènes moléculaires, et nous sommes encore assez éloignés de posséder une anatomie des molécules. Ainsi la question du tempérament est principalement une question physiologique et non anatomique. »

Je commencerai par avancer une idée qu'on pourra croire tant soit peu hasardée. Je pense que l'anomalie psychique existe, à un degré plus ou moins grand, chez *tous* ceux que, d'après ma définition, on peut appeler criminels, *même* lorsqu'il s'agit de ces sortes de délits qu'on attribue généralement aux conditions locales, ou à certaines habitudes : climat, température, boisson; — *même* lorsqu'il s'agit de crimes dérivant de certains préjugés de race, de classe ou de caste, de crimes pour ainsi dire *endémiques*.

II

Suivons la même méthode dont nous venons de faire usage. Commençons par le haut : Lemaire, Lacenaire, Troppmann, Marchandon, les tueurs de vieilles femmes, les assassins par mandat, les étrangleurs, etc. Personne ne doutera de leur insensibilité morale. Cela est encore plus frappant lorsqu'il s'agit de jeunes gens, — de ce garçon de seize ans, par exemple (dont j'ai parlé dans ma communication à la *Société de Psychologie physiologique*), qui se lève de grand matin, se rend à une écurie où un petit mendiant s'était abrité pour la nuit, le

1. G. Tarde, *La criminalité comparée*, p. 16, Paris, 1886.
2. Dostojewsky. *La Maison des morts*, p. 57, Paris, 1886.

prend dans ses bras, lui annonce qu'il va le tuer, et, malgré ses pleurs et ses supplications, le jette dans un puits; de cette jeune fille de douze ans, dont les journaux ont récemment parlé, qui, à Berlin, a jeté par la fenêtre sa petite sœur, et, devant les juges, a avoué cyniquement qu'elle avait fait cela pour se débarrasser de cette enfant, qui l'ennuyait, en ajoutant qu'elle était très contente de sa mort.

L'anomalie psychique est trop manifeste dans des cas de ce genre et toute la question se réduit à ces termes : si la nature de cette anomalie est pathologique, si elle est la même que celle de la folie, si elle doit constituer une nouvelle forme nosologique : la folie morale, la *moral insanity* des Anglais; il faut dire pourtant que cette forme d'aliénation n'est que douteuse, malgré les études approfondies de Maudsley et de Krafft-Ebing, puisqu'il existe des cas dans lesquels il est impossible de signaler un trouble quelconque des facultés intellectuelles — et ces cas n'en sont pas rares. On est obligé de convenir souvent, malgré les plus grands efforts pour trouver quelques traces de folie, que l'on est en présence d'un individu dont l'intelligence ne laisse rien à désirer, et chez lequel il n'y a aucun symptôme nosologique, si ce n'est l'absence du sens moral, et que, selon l'expression d'un médecin français, quoi qu'il en soit de l'unité de l'esprit humain dans la folie, « le clavier psychique a une note fausse, une seule [1]. »

Mais je reviendrai tout à l'heure sur cette question. Je veux dire pour le moment que des individus comme ceux dont je viens de parler sont d'une nature psychique à part, chacun le sent. Pourtant ces grands criminels, ces enfants nés avec un instinct féroce, ne sont que les cas les plus saillants; en descendant l'échelle de la criminalité, il est tout naturel que l'anomalie morale devienne moins frappante; mais, néanmoins elle doit exister toujours jusqu'au dernier échelon. *Natura non facit saltum.* C'est une série décroissante dont les termes les plus bas sont très rapprochés de l'état normal, de sorte qu'il devient très difficile de les distinguer. Il est donc inutile d'arriver tout au bas de l'échelle; contentons-nous de la classe intermédiaire, celle, par exemple, des condamnés aux maisons de force.

Nous avons des descriptions complètes de leurs sentiments, de leur *impassibilité,* de l'*instabilité* de leurs émotions, de leurs goûts, de leur passion effrénée pour le jeu, pour le vin, pour l'orgie. Leur *imprudence* et leur *imprévoyance* sont deux caractères qui les distinguent surtout, selon la remarque faite depuis longtemps par Des-

1. Voir *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1886. Les aliénés en France et à l'étranger, par V. du Bled.

pine. On connaît leur insensibilité morale, d'après le cynisme de leurs révélations, même devant le public, à la cour d'assises; les assassins qui ont avoué leur crime ne reculent pas devant la description des détails *les plus affreux*; leur indifférence est complète pour la honte dont ils couvrent leurs familles, pour la douleur de leurs parents. Ils sont tout à fait *incapables de remords*, non seulement de ce noble remords, qui, comme le dit M. Lévy Bruhl [1], n'est plus la crainte du châtiment, mais en est le désir et l'espérance, et qui fait demeurer inconsolablement fixé sur la pensée du mal qu'on a fait; mais même d'un seul regret, d'un mouvement trahissant une émotion lorsqu'on leur parle de la victime.

On peut avoir des doutes sur l'exactitude des observations faites par des personnes étrangères à leur vie; mais en aura-t-on lorsque les détails nous viennent d'un écrivain illustre, qui a passé parmi eux de longues années enfermé dans la « maison des morts »? Dostojewsky, tout en exécutant une œuvre d'art, nous a donné la psychologie la plus complète du criminel, et, ce qu'il y a d'étonnant, c'est que ce portrait du malfaiteur slave, enfermé dans une prison sibérienne, ressemble parfaitement au portrait du malfaiteur italien tracé par Lombroso. « Cette étrange famille, dit Dostojewsky, avait un air de ressemblance prononcé, que l'on distinguait du premier coup d'œil..... Tous les détenus étaient moroses, envieux, *effroyablement vaniteux*, *présomptueux*, *susceptibles* et *formalistes à l'excès*... C'était toujours la vanité qui était au premier plan... *Pas le moindre signe de honte* ou de repentir... Pendant plusieurs années je n'ai pas remarqué le moindre signe de repentance, *pas le plus petit malaise* du crime commis... Certainement la vanité, les mauvais exemples, la vantardise ou la fausse honte y étaient pour beaucoup... Enfin, il semble que, durant tant d'années, j'eusse dû saisir quelque indice, *fût-ce le plus fugitif*, d'un regret, d'une souffrance morale. *Je n'ai positivement rien aperçu*... Malgré les opinions diverses, chacun reconnaîtra qu'il y a des crimes qui, partout et toujours, sous n'importe quelle législation, seront indiscutablement crimes, et que l'on regardera comme tels tant que l'homme sera homme. Ce n'est qu'à la maison de force que j'ai entendu raconter, avec un rire enfantin à peine contenu, les forfaits les plus étranges, les plus atroces. Je n'oublierai jamais un parricide, ci-devant noble et fonctionnaire. Il avait fait le malheur de son père. Un vrai fils prodigue. Le vieillard essayait en vain de le retenir par des remontrances sur la pente fatale où il glissait. Comme il était criblé de dettes, et qu'on soupçonnait son père

1. Lévy Bruhl, *L'idée de responsabilité*, p. 89, Paris, 1884.

d'avoir, outre une ferme, de l'argent caché, il le tua pour entrer plus vite en possession de son héritage. Ce crime ne fut découvert qu'au bout d'un mois. Pendant tout ce temps, le meurtrier, qui du reste avait informé la justice de la disparition de son père, continua ses débauches. Enfin, pendant son absence, la police découvrit le cadavre du vieillard dans un canal d'égout recouvert de planches. La tête grise était séparée du tronc et appuyée contre le corps, entièrement habillé; sous la tête, comme par dérision, l'assassin avait glissé un coussin. Le jeune homme n'avoua rien; il fut dégradé, dépouillé de ses privilèges de noblesse et envoyé aux travaux forcés pour vingt ans. Aussi longtemps que je l'ai connu, je l'ai toujours vu d'humeur très *insouciante*. C'était l'homme le plus *étourdi* et le plus *inconsidéré* que j'aie rencontré, quoiqu'il fût loin d'être sot. Je ne remarquai jamais en lui une cruauté excessive. Les autres détenus le méprisaient, *non pas à cause de son crime*, mais *parce qu'il manquait de tenue*. Il parlait quelquefois de son père. Ainsi, un jour, en vantant la robuste complexion héréditaire dans sa famille, il ajouta : « Tenez, *mon père*, par exemple, jusqu'à *sa mort*, n'a jamais été malade. » Une insensibilité animale portée à un aussi haut degré semble impossible : elle est par trop phénoménale. Il devait y avoir là un défaut organique, une *monstruosité physique et morale inconnue jusqu'à présent à la science*, et non un simple délit. Je ne croyais naturellement pas à un crime aussi atroce, mais des gens de la même ville que lui, qui connaissaient tous les détails de son histoire, me la racontèrent. Les faits étaient si clairs, qu'il aurait été insensé de ne pas se rendre à l'évidence. Les détenus l'avaient entendu crier une fois pendant son sommeil : « Tiens-le! tiens-le! coupe-lui la tête! la tête! la tête! »

« Presque tous les forçats rêvaient à haute voix ou déliraient pendant leur sommeil; les injures, les mots d'argot, les couteaux, les haches revenaient le plus souvent dans leurs songes. « Nous sommes des gens broyés, disaient-ils, nous n'avons plus d'entrailles, c'est pourquoi nous crions la nuit. »

Cette impossibilité de remords ou de repentir ainsi que la vanité et l'amour exagéré pour la tenue sont des caractères bien connus de tous les observateurs, et Lombroso a fait remarquer qu'ils rapprochent le criminel du sauvage. Mais il y a d'autres caractères plus frappants encore peut-être, qui complètent cette ressemblance, et qui en même temps sont communs aux enfants : « Les jours de fête, les élégants s'endimanchaient; il fallait les voir se pavaner dans toutes les casernes. Le contentement de se sentir bien mis allait chez eux jusqu'à l'enfantillage. Du reste, pour beaucoup de choses, les

forçats sont de grands enfants. Ces beaux vêtements disparaissaient bien vite ; souvent, le soir même du jour où ils avaient été achetés, leurs propriétaires les engageaient ou les revendaient pour une bagatelle. Les bamboches revenaient presque toujours à époque fixe; elles coïncidaient avec les solennités religieuses ou avec la fête patronale du forçat en ribote. Celui-ci plaçait un cierge devant l'image, faisait sa prière, puis il s'habillait et commandait son dîner. Il avait fait acheter d'avance de la viande, du poisson, des petits pâtés ; il s'empiffrait comme un bœuf, presque toujours seul ; *il était bien rare qu'un forçat invitât son camarade à partager son festin.* C'est alors que l'eau-de-vie faisait son apparition ; le forçat buvait comme une semelle de botte et se promenait dans les casernes titubant, trébuchant ; *il avait à cœur de bien montrer à tous ses camarades qu'il était ivre, qu'il « balladait », et de mériter par là une considération particulière.* »

Nous trouvons plus loin un autre caractère enfantin, l'impossibilité de réprimer un désir : « Le raisonnement n'a de pouvoir, sur des gens comme Pétrof, qu'autant qu'ils ne veulent rien. Quand ils désirent quelque chose, il n'existe pas d'obstacles à leur volonté... Ces gens-là naissent avec une idée qui, toute leur vie, les roule inconsciemment à droite et à gauche : ils errent ainsi jusqu'à ce qu'ils aient rencontré un objet qui éveille violemment leur désir, *alors ils ne marchandent pas leur tête...* Plus d'une fois, je m'étonnais de voir qu'il (Pétrof) me volait, malgré son affection pour moi. Cela lui arrivait par boutades. Il me vola ainsi ma Bible, que je lui avais dit de reporter à ma place. Il n'avait que quelques pas à faire ; mais, chemin faisant, il trouva un acheteur auquel il vendit le livre, et il dépensa aussitôt en eau-de-vie l'argent reçu. Probablement il ressentait ce jour-là un violent désir de boire, et *quand il désirait quelque chose il fallait que cela se fît.* Un individu comme Pétrof *assassinera un homme pour vingt-cinq kopecks*, uniquement pour avoir de quoi boire un demi-litre ; en toute autre occasion, il dédaignera des centaines de mille roubles. Il m'avoua le soir même ce vol, mais *aucun signe de repentir ou de confusion, d'un ton parfaitement indifférent*, comme s'il se fût agi d'un incident ordinaire. J'essayai de le tancer comme il le méritait, car je regrettais ma Bible. Il m'écouta sans irritation, très paisiblement ; il convint avec moi que la Bible est un livre très utile, et regretta sincèrement que je ne l'eusse plus, mais il ne se repentit pas un instant de me l'avoir volée ; il me regardait avec une telle assurance que je cessai aussitôt de le gronder. Il supportait mes reproches parce qu'il jugeait que cela ne pouvait se passer autrement, qu'il méritait d'être tancé pour une pareille action, et que, par con-

séquent, je devais l'injurier pour me soulager et me consoler de cette perte; mais, dans son for intérieur, il estimait que c'étaient des bêtises, des bêtises dont un homme sérieux aurait eu honte de parler. »

Même insouciance pour ce qui regarde leur vie, leur avenir : « Un forçat se mariera, aura des enfants, vivra pendant cinq ans au même endroit, et, tout à coup, un beau matin, il disparaîtra, abandonnant femme et enfants, à la stupéfaction de sa famille et de l'arrondissement tout entier. »

Chose remarquable, Dostojewsky nous parle des qualités excellentes et solides de deux ou trois forçats, amis dévoués, incapables de haine... Eh bien! la description qu'il nous fait des fautes qui avaient entraîné ces malheureux à la maison de force, prouve *qu'ils n'avaient pas commis de vrais crimes*, au sens que nous avons donné à ce mot.

Il nous parle d'abord d'un vieux croyant de Staradoub, qui se chargeait de cacher les économies des forçats. « Ce vieillard, dit-il, avait soixante ans environ; il était maigre, de petite taille et tout grisonnant. Dès le premier coup d'œil il m'intrigua fort, car il ne ressemblait nullement aux autres, *son regard était si paisible et si doux*, que je voyais toujours avec plaisir *ses yeux clairs et limpides*. Je m'entretenais souvent avec lui, et rarement j'ai vu un être aussi *bon*, aussi *bienveillant*. On l'avait envoyé aux travaux forcés pour un crime grave. Un certain nombre de vieux croyants de Staradoub (province de Tchernigoff) s'étaient convertis à l'orthodoxie. Le gouvernement avait tout fait pour les encourager dans cette voie et engager les autres dissidents à se convertir de même. Le vieillard et quelques autres fanatiques avaient résolu de « défendre la foi ». Quand on commença à bâtir dans leur ville une église orthodoxe, ils y mirent le feu. Cet attentat avait valu la déportation à son auteur. Ce bourgeois aisé (il s'occupait de commerce) avait quitté une femme et des enfants chéris, mais il était parti courageusement en exil, estimant dans son aveuglement qu'il souffrait « pour la foi ». Quand on avait vécu quelque temps aux côtés de *ce doux vieillard*, on se posait involontairement la question : Comment avait-il pu se révolter? Je l'interrogeai à plusieurs reprises sur « sa foi ». Il ne relâchait rien de ses convictions, mais je ne remarquai jamais la moindre haine dans ses répliques. Et pourtant, il avait détruit une église, ce qu'il ne désavouait nullement : il semblait qu'il fût convaincu que son crime et ce qu'il appelait « martyre » étaient des actions glorieuses. *Nous avions encore d'autres forçats vieux croyants*, Sibériens pour la plupart, très développés, rusés comme de vrais paysans. Dialecticiens à leur manière, ils suivaient aveuglement leur loi et aimaient

fort à discuter. Mais ils avaient de grands défauts; ils étaient *hautains*, *orgueilleux* et fort *intolérants*. Le vieillard ne leur ressemblait nullement : très fort, plus fort même en exégèse que ses coreligionnaires, il évitait toute controverse. Comme il était d'un caractère *expansif* et *gai*, il lui arrivait de rire *non pas du rire grossier et cynique des autres forçats*, mais d'un rire *doux* et *clair*, dans lequel on sentait beaucoup de simplicité enfantine, qui s'harmonisait parfaitement avec sa tête grise. Peut-être fais-je erreur, mais il me semble qu'on peut connaître un homme rien qu'à son rire; si le rire d'un inconnu vous semble sympathique, tenez pour certain que c'est un brave homme. Ce vieillard s'était acquis le respect unanime des prisonniers; *il n'en tirait pas vanité*. Les détenus l'appelaient grand-père et ne l'offensaient jamais. Je compris alors quelle influence il avait pu prendre sur ses coreligionnaires. Malgré la fermeté avec laquelle il supportait la vie de la maison de force, on sentait qu'*il cachait une tristesse profonde, inguérissable*. Je couchais dans la même caserne que lui. Une nuit vers trois heures du matin, je me réveillai : j'entendis un sanglot lent, étouffé. Le vieillard était assis sur le poêle et lisait son eucologe manuscrit. Il pleurait, je l'entendais répéter : « Seigneur, ne m'abandonne pas! Maître! fortifie-moi. Mes pauvres petits enfants! mes chers petits enfants! nous ne nous reverrons plus! » Je ne puis dire combien je me sentis triste. »

Or, en analysant « le crime » de cet homme, on voit que Dostojewsky a tort de s'étonner de ses bonnes qualités. Il s'agit tout simplement d'un homme qui défendait la religion de son pays contre l'envahissement d'une nouvelle croyance; c'est une action comparable à un délit politique. Ce vieux croyant n'était qu'un révolté, ce n'était pas un criminel. « Et pourtant il avait détruit une église! » exclame notre auteur. Oui, mais sans faire périr personne dans les flammes, sans avoir l'idée de faire le moindre mal à qui que ce soit. Quel est le sentiment altruiste élémentaire qu'il avait donc violé? La liberté de foi religieuse n'en est pas un. C'est un sentiment trop perfectionné, le fruit d'un développement intellectuel supérieur, qu'on ne peut pas s'attendre à trouver dans la moralité moyenne d'une population. A notre point de vue, l'incendie de l'église de Staredoub n'eût pas été un délit naturel. C'est un de ces faits qui, quoique punissables par la loi, restent en dehors du cadre de la criminalité que nous avons tâché de tracer. Eh bien, voilà que cet incendiaire non criminel est une des rares exceptions remarquées par notre auteur à la dégradation morale universelle qui l'entourait.

Une seconde exception nous est présentée dans cette figure angé-

lique d'Aléi, un Tartare du Daghestan, qui avait été condamné pour avoir pris part à un acte de brigandage, mais voilà en quelles circonstances : « Dans son pays, son frère aîné lui avait ordonné un jour de prendre son yatagan, de monter à cheval et de le suivre. Le respect des montagnards pour leurs aînés est si grand, que le jeune Aléi n'osa pas demander le but de l'expédition : il n'en eut peut-être même pas l'idée. Ses frères ne jugèrent pas non plus nécessaire de le lui dire. » Evidemment, il s'agit d'un criminel malgré lui. Quoi d'étonnant qu'il eût une belle âme comme un beau physique? Dostojewsky l'appelle un « être d'exception », — une de ces « natures si spontanément belles et douées par Dieu de si grandes qualités que l'idée de les voir se pervertir semble absurde ».

Il y a enfin le portrait d'un homme très honnête, serviable, exact, peu intelligent, raisonneur et minutieux comme un Allemand : Akim Akimytch. L'auteur nous le présente comme un original, excessivement naïf; dans ses querelles avec les forçats, il leur reprochait d'être des voleurs, et les exhortait sincèrement à ne plus dérober... Il lui suffisait de remarquer une injustice pour qu'il se mêlât d'une affaire qui ne le regardait pas. »

Eh bien, ce n'était pas non plus un criminel. « Il avait servi en qualité de sous-lieutenant au Caucase. Je me liai avec lui dès le premier jour, et il me raconta aussitôt son *affaire*. Il avait commencé par être *junker* (volontaire avec le grade de sous-officier) dans un régiment de ligne. Après avoir attendu longtemps sa nomination de sous-lieutenant, il la reçut enfin et fut envoyé dans les montagnes commander un fortin. Un petit prince tributaire du voisinage mit le feu à cette forteresse et tenta une attaque nocturne qui n'eut aucun succès. Akim Akimytch usa de finesse à son égard, et fit mine d'ignorer qu'il fût l'auteur de l'attaque : on l'attribua à des insurgés qui rôdaient dans la montagne. Au bout d'un mois il invita amicalement le prince à venir lui faire visite. Celui-ci arriva à cheval sans se douter de rien ; Akim Akimytch rangea sa garnison en bataille et *découvrit devant les soldats la félonie et la trahison de son visiteur; il lui reprocha sa conduite, lui prouva qu'incendier un fort était un crime honteux, lui expliqua minutieusement les devoirs d'un tributaire;* puis, en guise de conclusion à cette harangue, il fit fusiller le prince; il *informa aussitôt ses supérieurs de cette exécution*, avec tous les détails nécessaires. On instruisit le procès d'Akim Akimytch; il passa en conseil de guerre et fut condamné à mort; on commua sa peine; on l'envoya en Sibérie, comme forçat de la deuxième catégorie, c'est-à-dire condamné à douze ans de forteresse. *Il reconnaissait volontiers qu'il avait agi illégalement*, que le prince

devait être jugé *civilement*, et non par une cour martiale. Néanmoins *il ne pouvait comprendre que son action fût un crime.*

« Il avait incendié mon fort, que devais-je faire? l'en remercier? » répondait-il à toutes mes objections.

Akim Akimytch avait raison; il avait usé du droit de guerre, en punissant une trahison par la mort. L'exécution avait été méritée. Seulement son ignorance lui avait fait croire qu'il était autorisé à tenir conseil de guerre, juger et condamner régulièrement un brigand. Ce qu'il avait fait illégalement, à cause de son peu d'intelligence, qui ne lui permettait pas de connaître les bornes de son autorité, un conseil de guerre, convoqué dans les formes légales, l'aurait fait probablement de même; le petit prince tributaire n'aurait pas échappé à la fusillade.

Voilà, si je ne me trompe, les seuls trois exemples d'honnêtes et braves gens que Dostojewsky ait rencontrés dans ses longues années de réclusion, les seuls qui ne lui inspirèrent pas de dégoût, qui devinrent ses amis, qui n'avaient rien du cynisme et de la frappante immoralité des autres. Ils n'avaient pas les caractères des criminels, tout simplement parce qu'ils n'étaient pas du nombre, parce qu'ils n'avaient fait que désobéir à la loi, sans être coupables de ce qui, à notre point de vue, forme le vrai crime. On voit comment ces exceptions confirment la règle, et quel appui elles donnent à notre théorie du délit naturel et à celle du type criminel.

III

Nous ne nous arrêterons pas à certains symptômes d'ordre psychophysique, tels que l'obtusité de la sensibilité générale, l'analgésie, la réaction vasculaire peu fréquente; ce sont des recherches à peine commencées sur un nombre limité de sujets; quoiqu'elles aient déjà donné des résultats très satisfaisants, il faut attendre encore pour pouvoir ajouter ces preuves à l'appui de notre théorie. Remarquons seulement que le degré inférieur de sensibilité pour la douleur paraît démontrée par la facilité avec laquelle les prisonniers se soumettent à l'opération du tatouage.

Nous passons à un fait d'une évidence irrécusable : l'hérédité. On connaît à ce sujet des généalogies frappantes : celle de Lemaire et de Chrétien, par exemple, celle de la famille Yuke, comprenant 200 voleurs et assassins, 288 infirmes et 90 prostituées, descendus d'une même souche en soixante-quinze ans; leur ancêtre, Max, avait été un ivrogne.

Thomson, sur 109 condamnés, en a trouvé 50 parents entre eux, et parmi ceux-ci 8 membres d'une même famille, qui descendaient d'un condamné récidiviste. Virgilio, sur 266 criminels, en a trouvé 195 affligés de ces maladies qui sont l'apanage des familles dégénérées, scrofules, caries, nécrose et phtisies, dont la plus grande partie tient à l'hérédité; mais ce qui est encore plus important dans ses observations, c'est la *transmission directe* du crime par hérédité directe ou collatérale dans la proportion du 32,24 pour 100 des condamnés qu'il a examinés.

Si l'on réfléchit maintenant au grand nombre de cas qui restent ignorés, soit par oubli, soit à cause de la difficulté des recherches sur l'hérédité collatérale, et de l'impossibilité dans laquelle on se trouve presque toujours d'étendre ces recherches au delà du grand-père, ces chiffres devraient suffire pour prouver la loi de la transmission héréditaire du crime. Mais il y a plus encore : le même savant que nous venons de citer a remarqué que, parmi 48 récidivistes (qui le plus souvent sont les vrais criminels), 42 avaient des caractères de dégénération congénitale.

M. Marro vient d'ajouter des observations très curieuses. Il a trouvé parmi les non-criminels 24 pour 100, et parmi les criminels 32 pour 100, de descendants de *vieux parents*; les assassins, pris à part, montent au chiffre énorme de 52 pour 100, les meurtriers en général à 40 pour 100, les escrocs à 37 pour 100, pendant que les voleurs et les auteurs d'attentats aux mœurs restent au-dessous de la moyenne.

Il explique ces disproportions par les altérations psychiques de l'âge mûr, l'égoïsme croissant, l'esprit de calcul, l'avarice, qui doivent rayonner nécessairement sur les enfants, et leur donner une prédisposition aux mauvais penchants. C'est pourquoi les assassins, les meurtriers, qui ont peu de sentiments affectifs, et les escrocs, qui ont besoin de prudence et de duplicité, donnent des proportions d'un percentage si élevé, tandis que le vol en offre de bien inférieures, parce que ce vice dérive du penchant pour le plaisir, pour les orgies, pour l'oisiveté, qui est un des caractères de l'âge où dominent les passions.

Le même auteur a trouvé parmi les criminels une moyenne de fils d'ivrognes de 41 pour 100, et de 16 pour 100 parmi les non-criminels; de 13 p. 100 parmi les premiers, ayant des frères condamnés, de 1 pour 100 parmi les autres. Il faudra nous attendre du reste à des conclusions toujours plus irrécusables. Comment pourrait-il en être différemment lorsqu'on songe que les transmissions des caractères dégénératifs sont les plus communes, et que même les adver-

saires du positivisme ont dû reconnaître que l'hérédité « se montre plus agissante à mesure que les phénomènes sont *plus voisins de l'organisme*, qu'elle est très forte dans les actes réflexes, les cas de cérébration inconsciente, les impressions, les *instincts*; décroissante et de plus en plus vague dans les phénomènes de sensibilité supérieure... [1] ». L'hérédité criminelle trouve donc sa place toute marquée dans ce cadre tracé par un spiritualiste. Si le crime est la révélation du manque de cette partie du sens moral, qui est la *moins élevée*, *la moins pure*, *la moins délicate*, *la plus voisine de l'organisme*, le penchant ou la prédisposition au crime doit bien se transmettre par hérédité comme tous les autres de ce genre. Il ne s'agit pas d'un phénomène de *sensibilité supérieure*, mais au contraire de la *sensibilité morale la plus commune*, qui doit être nécessairement absente chez les enfants de ceux qui en sont totalement dépourvus. Si l'on peut imaginer des exceptions à une loi biologique, qui s'étend à l'universalité des êtres, telle que la loi de l'hérédité, ce n'est pas ici, à coup sûr, qu'on pourra les trouver.

L'antiquité, qui manquait de nos statistiques, avait eu cependant l'intuition des grandes lois naturelles; plus sage que nous, elle avait su les utiliser. Des familles entières étaient déclarées impures et proscrites. Il y aurait à faire ici une remarque assez singulière. On se souvient des malédictions bibliques qui s'étendaient jusqu'à la cinquième génération. La science moderne justifie cette limitation, puisqu'elle nous apprend qu'un caractère moral très marqué, dans le bien comme dans le mal, ne persiste pas dans une famille au delà de la cinquième génération, et c'est même ce qui peut expliquer en partie la déchéance de toutes les aristocraties [2].

La nature congénitale et héréditaire des penchants criminels étant ainsi établie, on ne s'étonnera plus des chiffres énormes de la récidive, que l'école correctionnaliste attribuait naïvement à l'état des prisons, et à la mauvaise organisation du système pénitentiaire. On a fait depuis l'expérience que le perfectionnement de ce système a été presque indifférent sur la proportion des récidivistes. La récidive est la règle, l'amendement du criminel n'est qu'une rare exception. Les chiffres officiels ne peuvent pas nous dire toute la vérité, parce que les délinquants de profession apprennent plus facilement à se sauver de la justice; que souvent ils cachent leurs noms; et enfin que les codes limitent la récidive à des cas particuliers, quelquefois la *récidive spéciale*, d'autres fois la récidive après une condam-

1. Caro, *Essais de Psychologie sociale*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 avril 1883.
2. Ribot, *L'Hérédité psychologique*. Paris, 1882.

nation non inférieure à une année de prison, ou à une condamnation criminelle, etc.

Malgré cela la récidive légale atteint 52 pour 100 en France, 49 pour 100 en Belgique, 45 pour 100 en Autriche! « Ce sont les mêmes individus, a dit un auteur, qui commettent toujours les mêmes crimes. »

IV

Il y a aujourd'hui bien peu de savants qui nient absolument l'existence des penchants criminels innés, mais il y en a beaucoup qui les réduisent à quelques cas pathologiques, et qui pensent que la grande majorité des délinquants n'est composée que de gens non dégénérés organiquement, mais socialement. Nous sommes loin de nier l'importance des causes extérieures, qui sont même les causes directes et immédiates de la détermination, telles que le milieu ambiant, physique et moral, les traditions, les exemples, le climat, les boissons, etc.; mais nous pensons qu'il existe toujours dans le criminel un élément congénital différentiel. Le délinquant *fortuit* n'existe pas, si par ce mot on veut signifier qu'un homme moralement bien organisé peut commettre un crime par la seule force des circonstances extérieures. En effet, si, parmi cent personnes qui se trouvent dans des circonstances identiques, il n'y en a qu'une seule qui se laisse entraîner au crime, il faut bien avouer que cette personne a ressenti d'une manière différente l'influence de ces circonstances; donc, il y a en elle quelque chose d'exclusif, une *diathèse*, une manière d'être toute particulière. C'est ce qu'on pourrait dire, par exemple, à ces auteurs qui voient dans la misère de certaines classes la source des crimes commis par quelques individus. Mais ces classes, où la souffrance est également répandue, ne sont pourtant pas composées de criminels, car ceux-ci ne représentent toujours qu'une très petite minorité. Elles sont, peut-être, comme l'a dit M. Lacassagne, le bouillon où le microbe peut se développer, le microbe, c'est-à-dire le criminel, qui n'en est donc pas le produit nécessaire; mais qui, dans un milieu différent, serait probablement resté à l'état de *criminel latent*. On ne peut donc pas séparer les criminels en deux classes distinctes, l'une d'êtres anormaux, l'autre d'êtres normaux; on ne peut les classer que d'après le degré, *plus* ou *moins* grand, de leur *anomalie*. C'est en ce sens que j'ai parlé, dans mes ouvrages, de délinquants *instinctifs* et de délinquants *fortuits* : les premiers étant caractérisés par l'absence du sens moral et la toute-puissance des

instincts égoïstes; les seconds, par une faiblesse organique, une névrasthénie morale selon M. Benedikt, c'est-à-dire par une impuissance des agents de résistance aux impulsions provoquées par le monde extérieur.

Dans la première classe, il faut distinguer d'abord *certains états pathologiques*, tels que l'imbécillité, la folie, l'hystérie, l'épilepsie, associées à des impulsions criminelles, états qui peuvent être congénitaux ou acquis; ensuite, l'*anomalie exclusivement morale*, caractérisée par la perversité ou l'absence des instincts moraux élémentaires et qui *n'est pas une infirmité*.

C'est sur ce dernier point que bien des doutes ont été soulevés.

Nous trouvons d'abord contre nous ceux qui n'admettent pas la fatalité d'une volonté esclave des penchants ou des instincts, et qui ne peuvent comprendre qu'une âme puisse être entraînée au mal, par la spécialité de l'organisation individuelle, sans que l'intelligence soit troublée ou qu'une infirmité empêche la soumission des actes à la volonté. Nous nous abstiendrons de discuter la question à ce point de vue trop général; il nous suffira de faire remarquer qu'il y aurait malentendu, si l'on nous attribuait l'idée que tout penchant *criminel* doit nécessairement pousser à l'action. Nous croyons au contraire que la manifestation de ce penchant peut être réprimée par l'heureux concours d'innombrables circonstances extérieures, même par ces individus dont la perversité est innée. Que la volonté soit la résultante de plusieurs forces, ou qu'elle soit un mouvement psychique initial, ce qui est sûr c'est qu'on pourra trouver un motif plus énergique que les impulsions criminelles, la frayeur de la guillotine, par exemple, ou la crainte de perdre des avantages plus grands que ceux que l'on gagnerait par le crime. Il faut ajouter que l'absence du sens moral n'est que la condition favorable pour que le crime s'accomplisse à un moment donné, mais que plusieurs personnes, tout en ayant une prédisposition de ce genre, ne deviennent jamais criminelles, parce qu'elles peuvent assouvir leurs plus grands désirs, sans nuire le moins du monde aux autres. C'est ainsi que des hommes à l'instint criminel latent passent pour des honnêtes gens toute la vie, parce que le moment ne s'est pas présenté pour que le crime leur fût utile. Libre à qui veut de croire que le mérite en revient à leur volonté et non pas exclusivement à la situation où ils ont eu le bonheur de se trouver.

Nous passons à l'objection qui nous vient d'un côté diamétralement opposé. Plusieurs aliénistes rangent l'anomalie des criminels parmi les formes de la folie, sous le nom de *folie morale*. Nous croyons que c'est une formule impropre, et qu'il vaudrait mieux la faire dis-

paraître tout à fait du vocabulaire de la science. D'abord cela engendre bien des malentendus; et c'est à cause de cette formule qu'on a reproché à notre école de faire de la criminalité un chapitre de la folie. Ensuite le mot « folie » est synonyme d'aliénation mentale. Or, quoique la raison et le sentiment aient une origine commune dans le système nerveux, on ne saurait ne pas convenir que ce sont des activités bien différentes, et qu'il peut arriver que l'une d'elles, la faculté d'idéation, soit parfaitement régulière, pendant que l'autre, la faculté des émotions, soit anormale. Enfin, le mot « folie » ou « aliénation » implique l'idée d'une infirmité, puisqu'on n'admet plus la folie non pathologique de Despine. Or, nos criminels instinctifs ne sont pas des malades. C'est sur ce point qu'il nous faut nous arrêter quelque peu.

Lorsque la névrose des criminels n'a d'autres symptômes que ces caractères physiques et psychiques que nous venons d'esquisser, sans le moindre trouble des facultés d'idéation, sans qu'on puisse constater l'existence d'une névrose d'un genre différent, l'hystérie, par exemple, ou l'épilepsie, pourra-t-on dire qu'il s'agit d'un état pathologique? On ne le pourrait qu'autant que les mots de *maladie* et d'*anomalie* seraient considérés comme ayant un sens identique. En ce cas, il n'y aurait plus de différence entre les états physiologiques et les états pathologiques, puisque toute déviation atypique, toute abnormité du corps, toute excentricité du caractère, toute particularité du tempérament, deviendrait une forme nosologique... Or, comme il n'y a presque pas d'individu qui n'offre quelque singularité au physique ou moral, l'état de santé deviendrait une exception, puisqu'on ne le trouverait jamais dans la réalité. Et pourtant il y a un état de santé physique et de santé intellectuelle ; il y a encore une zone intermédiaire entre ces états et ceux de maladie, ce qui fait qu'on ne nous a pas encore donné une définition parfaite de l'aliénation ; cela n'empêche pas que « dans chaque cas » on ne puisse distinguer un fou d'un homme normal [1].

La distinction entre anomalie et infirmité n'est pas nouvelle; il s'en faut de beaucoup. J'en donnerai un exemple : — le Digeste, à propos de la résiliation de la vente d'un esclave, distingue le *vitium* du *morbus* : « *Utputa si quis balbus sit, nam hunc vitiosum magis esse quam morbosum* ». Le muet, ajoute Sabinus, est un infirme, non pas celui qui parle avec difficulté et d'une manière peu intelligible... Celui qui manque d'une dent n'est pas un infirme (*Paulus*), etc. [2].

1. Taylor, *Traité de médecine légale*, traduit par le Dr J. Coutagne. Livre VI, chapitre LXI, Paris, 1881.

2. Digeste, livre XXI, titre I. Voir Fioretti : *Polemica in difesa della scuola criminale positiva*, 1886, p. 254.

Nous dirons de même que celui qui est dépourvu de quelques instincts moraux est un homme anormal (*vitiosus*), non pas un malade (*morbosus*).

On pourrait répliquer, avec les paroles d'un aliéniste italien, que somme toute « l'*infirmité n'est que la vie dans des conditions anormales*, et que, à ce point de vue, il n'y a pas d'antithèse absolue entre l'état de santé et l'état de maladie [1] ».

Cela est vrai, mais pour savoir ce qu'on entend par conditions *anormales*, il faut commencer par déterminer les conditions *normales* de la vie. Est-ce qu'on nous parle de celles d'un peuple, d'une race, ou de l'humanité tout entière? C'est à toute l'espèce humaine qu'il faut rapporter les expressions d'*état physiologique*, ou d'*état pathologique* indépendamment des variations de races. Les cheveux laineux, le prognathisme, le nez camus, sont des anomalies dans *notre* race, sans que pour cela on leur attribue un caractère pathologique, parce que ce ne sont pas des déviations du type *humain;* ces anomalies font même partie du signalement de certaines races inférieures ; elles ne troublent pas, elles n'altèrent en aucune façon les fonctions organiques. Pourquoi ne dirait-on pas la même chose à propos des variations psychiques? L'insensibilité, l'imprévoyance, la versatilité, la cruauté, sont des caractères exceptionnels dans *notre* race, mais très communs *ailleurs*. Il n'y a donc pas d'anomalie par rapport au *genus homo*, il n'y en a que par rapport au type *perfectionné*, représenté par les peuples en voie de civilisation. Maintenant, pour mieux apprécier la distinction que nous faisons, qu'on mette en regard de la perversité innée, ces autres espèces d'anomalies psychiques : le défaut de la faculté de coordonner les idées, le manque de mémoire, l'aphasie, l'indépendance du processus psychique de toutes excitations extérieures; voilà sans doute de vraies infirmités, parce qu'elles présentent des anomalies *par rapport à l'espèce :* en effet, la faculté d'idéation, qui est troublée en de pareils cas, n'est pas l'apanage d'une race, elle ne se montre pas seulement à une étape de l'évolution morale, elle existe dès que l'homme paraît. Quelle différence avec la perversité instinctive ou l'absence du sens moral! Ici, aucune fonction organique n'est dissoute ou troublée; les conditions physiologiques nécessaires à la vie de l'espèce restent les mêmes; il n'en résulte que l'incompatibilité du sujet avec le milieu ambiant, lorsque ce milieu est une agrégation de plusieurs familles, car tant qu'il s'agit d'une seule famille les sentiments égoïstes suffisent.

1. Virgilio, *la Fisiologia et la Patologia della mente*. Caserta, 1883.

Et encore, faut-il ajouter que cette agrégation ne doit pas être tout à fait à l'état sauvage. On a vu, en effet, des tribus dans lesquelles la plus grande cruauté ou la luxure la plus effrénée étaient à peu près normales. Le Néozélandais et le Fidjien, qui tuent pour le plaisir de tuer, sont dépourvus de tout instinct de pitié, ou plutôt cet instinct ne franchit pas la limite de leur famille. *Ce ne sont pourtant pas des malades*, pas plus que le nègre africain, qui vole toutes les fois qu'il en a l'occasion. Ni certains caractères anatomiques qui ne sont des anomalies que par rapport à notre race, ni certains signes d'un arrêt d'évolution psychique, communs à quelques peuplades sauvages et au criminel typique, ne peuvent faire un malade de ce dernier, si les premiers, malgré tout, sont considérés comme parfaitement sains.

Peu importe que les sentiments altruistes se soient répandus presque partout. Il y a eu un temps où ils n'existaient qu'à l'état embryonnaire, c'est-à-dire qu'ils franchissaient à peine les bornes de la famille, rarement celles de la tribu. Mais, s'ils étaient sains les hommes de ces temps reculés, pourquoi les criminels ne le seraient-ils pas, eux qui leur ressemblent, qui, peut-être par un atavisme mystérieux, ont reçu de leurs premiers ancêtres ces traits, qui forment à présent une anomalie morale? En considérant comme une infirmité l'absence de sens moral on en viendrait donc à cette conséquence strictement logique : qu'une même infirmité pourrait être plus ou moins grave, et qu'elle disparaîtrait tout à fait selon le degré de perfectionnement des états sociaux ; de sorte qu'*un même individu* devrait être considéré comme gravement malade dans les pays civilisés, d'une santé quelque peu inquiétante chez les peuples à moitié barbares, et parfaitement sain aux îles Fidji, à la Nouvelle-Zélande ou au Dahomey !

Cela est absurde ; lorsqu'on parle des conditions pathologiques, on ne se demande pas si l'homme est moderne, ou s'il appartient aux âges héroïques ou à l'époque de la pierre : qu'il s'agisse d'un Malais, d'un Polynésien ou d'un Anglo-Saxon, les conditions *essentielles* de la vie humaine sont les mêmes; elles ne peuvent varier d'une époque ou d'une race à l'autre.

On peut donc admettre des anomalies *non pathologiques*, et, parmi celles-ci, l'absence du sens moral. Un aliéniste contemporain a très bien dit que « c'est parce qu'on n'a pas voulu comprendre le rapport qui existe entre les sentiments et les actes immoraux, et certaines spécialités de l'organisme, dont les caractères psychiques sont le résultat et l'expression, que l'on a créé une forme nosologique à part, dans les cas seulement où ce rapport se montre d'une manière évidente [1] ».

1. Buonvecchiato, *il Senso morale et la Follia morale*, p. 228. Padoue, 1883.

Nous n'admettons pas de folie exclusivement morale. Il y a sans doute des cas d'extrême perversité, qui sont de vrais cas pathologiques; mais alors la perversité n'est que le symptôme le plus frappant d'une grande névrose, comme l'épilepsie ou l'hystérie, ou d'une forme d'aliénation, comme la mélancolie, la paralysie progressive et l'imbécillité. Lorsque, au contraire, on ne peut déterminer aucun dérangement des fonctions physiologiques, il ne s'agit plus d'infirmité, quelle que soit l'incompatibilité de l'individu avec le milieu social.

Voici maintenant une observation qui tranche tout à fait la question.

Les perceptions du monde extérieur produisent chez le fou ou chez l'imbécile des impressions exagérées; elles font naître un processus psychique, *qui n'est pas en accord avec la cause extérieure*; il s'ensuit une incohérence entre cette cause et la réaction de l'aliéné. C'est ce qui explique les meurtres affreux qui ont été commis pour se délivrer d'une simple sensation désagréable... de l'ennui causé par la présence d'une personne. Un certain *Grandi* à moitié imbécile, pour se débarrasser des enfants de ses voisins, qui faisaient du tapage devant son atelier, les attirait l'un après l'autre dans l'arrière-boutique, les y enfermait, et, la nuit venue, les y enterrait tout vivants. Il en tua de cette façon une dizaine, croyant ainsi pouvoir travailler tranquillement. Il n'avait pas eu d'autre mobile. Le fou décrit par Edgar Poë étouffe son oncle uniquement pour se débarrasser de la vue de son œil louche, qui l'ennuyait. Dans d'autres cas, il s'agit d'un plaisir pathologique, comme pour ce fou, dont parle Maudsley, qui notait dans son journal les petites filles qu'il avait égorgées, en ajoutant : « elle était tendre et chaude. »

Chez le *criminel-né,* au contraire, le processus psychique *est en accord avec les impressions du monde extérieur*. Si le mobile a été la vengeance, le tort ou l'injure existe réellement. Si c'est l'espoir d'un avantage, ce serait aussi un avantage réel pour toute autre personne. Si c'est le plaisir, ce plaisir n'aurait rien d'anormal. Ce n'est pas le but en soi-même, c'est le moyen criminel qu'on emploie pour y arriver, qui révèle l'anomalie morale. Il est vrai que l'absence du sens moral ne suffit pas toujours pour expliquer certains crimes. Il vient s'y joindre parfois un amour-propre exagéré qui fait ressentir plus vivement un tort supposé ou même insignifiant. C'est ainsi qu'un certain T..., fâché de ce que son domestique l'avait quitté, le guetta au passage, et le tua d'un coup de fusil. La conduite de ce malheureux, qui n'aurait que légèrement vexé un autre à sa place, avait été pour lui un affront, qui exigeait une vengeance sanglante!

On dit, en pareil cas, qu'il y a *disproportion* entre la cause et l'effet. Cette expression est philosophiquement absurde; la proportion ne peut qu'exister toujours. C'est que la cause n'est pas uniquement celle qu'on croit connaître; on n'a qu'à ajouter au mobile insuffisant, le manque de sens moral avec l'amour-propre exagéré, la vanité immodérée, la susceptibilité excessive, ces caractères qui, comme nous l'avons vu, se retrouvent si fréquemment parmi les criminels.

M. Tarde, tout en acceptant mes idées sur la différence entre la folie dite *morale* et l'instinct criminel, différence qu'il dit être capitale, les complète par ce passage remarquable :

« Pour le fou lui-même, le méfait est bien, si l'on veut, un moyen de plaisir, puisque, comme Maudsley l'observe, l'exécution de l'homicide procure un vrai soulagement à celui qui l'a commis, en vertu d'une impulsion morbide irrésistible, mais c'est *la nature anormale de ce plaisir, et le fait de n'en pas chercher d'autre* en commettant un crime, qui distingue l'aliéné du délinquant. Le délinquant, il est vrai, a des anomalies *affectives* aussi, mais elles consistent à être dépourvu, plus ou moins complètement, de certaines douleurs sympathiques, de certaines répugnances, qui sont assez fortes chez les honnêtes gens pour les retenir sur la pente de certains actes. Autre chose est la *présence d'un attrait morbide* qui même sans provocation du dehors pousse à l'action, autre chose est l'*absence interne d'une répulsion* qui empêche de céder à des tentations extérieures. »

Au surplus, il ne s'agit pas d'une simple question de mots, comme on pourrait le penser, peut-être, en remarquant que nous admettons un *substratum somatique* à l'anomalie tout aussi bien qu'à la maladie. Cette différence importe beaucoup au point de vue de la science pénale; elle fournit la possibilité de justifier la *peine de mort*, qui aurait l'air d'une cruauté inutile si l'on considérait les criminels comme des êtres souffrants et, par là même, ayant droit à notre pitié, à notre sympathie même, parce que le crime n'est chez eux qu'un accident de leur infirmité, non l'effet de leur caractère ou de leur tempérament; l'aliénation mentale, comme le dit Shakespeare, c'était « l'ennemi du pauvre Hamlet... Il en était offensé autant que ceux qui, à cause de lui, en avaient souffert. » Le caractère, le tempérament, au contraire, c'est bien la physionomie morale de l'individu; c'est le *moi*.

Cette différence, en outre, rend possible la recherche des moyens d'avoir raison d'un grand nombre de délinquants, dont l'anomalie n'est pas excessive, en les plaçant dans un milieu incapable de les déterminer à l'action, ou dans lequel l'activité honnête leur soit plus utile que l'activité malfaisante; de sorte que leur perversité reste à

l'état latent, ce qui serait inutile si, comme les aliénés, ils n'agissaient que sous l'empire de leurs impulsions intérieures.

C'est pourquoi nous avons tenu à combattre la formule dangereuse de la folie morale et à distinguer *nettement* le criminel de l'aliéné.

V

Le criminel typique, celui qui présente le plus fréquemment des anomalies anatomiques et psychologiques, manque totalement des sentiments altruistes, ce produit de l'évolution incompatible avec les caractères régressifs que nous avons indiqués.

Lorsqu'il y a égoïsme parfait, c'est-à-dire absence de tout instinct de bienveillance ou de pitié, il est inutile de rechercher les traces du sentiment de la justice, puisque ce sentiment a une origine postérieure, et qui suppose un degré plus élevé de l'évolution morale. Le même criminel sera donc voleur et meurtrier à l'occasion; il tuera pour de l'argent, afin de s'emparer du bien d'un autre, pour en hériter, dans le but de se délivrer de sa femme et d'en épouser une autre; ou pour se débarrasser d'un témoin, ou pour se venger d'un tort insignifiant ou imaginaire, ou encore pour montrer son adresse, son œil sûr, son poing ferme, son mépris pour les gendarmes, son aversion enfin pour toute une classe de personnes.

Ce criminel typique est-il le représentant de l'homme préhistorique, est-il comparable au sauvage moderne? C'est l'idée de M. Lombroso, combattue par M. Tarde. Je ne passerai pas en revue les arguments pour et contre. Je remarquerai seulement que si nous acceptons la théorie évolutionniste, il ne peut y avoir de difficulté à admettre que l'homme préhistorique, vivant seul avec sa progéniture, ne pouvait avoir des sentiments vraiment altruistes. Il faut remarquer pourtant que, chez lui, l'altruisme n'était pas développé par l'absence des conditions de vie sociale, pendant que, chez le criminel, il y a impuissance de ce sentiment, malgré le milieu social où il se trouve dès sa naissance. Quant aux caractères anatomiques, le rapprochement le plus digne d'attention consisterait dans le prognathisme [1] démesuré de quelques crânes, du Néanderthal et de Cro-Magnon. Mais ces quelques faits, comme le dit M. Topinard, ne permettent pas une conclusion [2]. Les preuves nous font défaut, mais on ne saurait douter pourtant du caractère régressif du prognathisme, lorsque

1. Suivant Lombroso le prognathisme atteint, chez les criminels, le 69 p. 100. M. Marro a remarqué le développement exagéré des mandibules dans le rapport de 52 p. 100. Les sanguinaires, pris à part, offrent la proportion de 66 p. 100.

2. Topinard, *Anthropologie*, p. 451 et 452, 3e édition. Paris, 1879.

nous savons que l'allongement et la proéminence des mâchoires sont habituels chez les races noires de l'Afrique et de l'Océanie et accidentelles chez quelques Européens [1]; « que, en prenant le mot dans son sens courant ordinaire, on peut dire que les races blanches ne sont jamais prognathes, et que les races jaunes et noires le sont à des degrés divers [2] »; que des peuplades, qui sont classées parmi les plus dégénérées, telles que les Hottentots (Boschimens et Namaquois), atteignent le maximum de prognathisme connu « dans toute l'humanité [3] ».

On est donc autorisé à supposer que nos premiers ancêtres étaient encore plus prognathes que ces sauvages, et, tout en admettant que les crânes du Néanderthal aient pu être une exception dans la race de l'âge du mammouth, on peut voir en eux, comme M. Topinard, les représentants, par atavisme, d'une race déjà éteinte, appartenant aux époques pliocène ou miocène. « Il en est ainsi, à coup sûr, des fameux Namaquois du Muséum à prognathisme inouï...; ce seraient des représentants d'une race antérieure, éteinte, de l'Afrique. »

Nous voilà amenés naturellement à la question du rapprochement du criminel avec les races inférieures de l'humanité. En laissant de côté les caractères anatomiques, M. Tarde nous objecte qu'il y a de bons sauvages, et qu'ils ne représentent pas une infime minorité. Cela est vrai; aussi, faut-il distinguer. Il y a des centaines de races sauvages différentes, les unes plus avancées socialement que les autres; sans doute, aucune n'est un exemplaire parfait de l'homme préhistorique. M. Bagehot a très bien éclairci cette question. « A certains égards, dit-il [4], l'homme préhistorique devait être bien différent d'un sauvage moderne. » Il s'en faut de beaucoup que le sauvage moderne soit cet être simple que les philosophes du XVIIIe siècle se figuraient. « Au contraire, sa vie est tout entrelacée de mille habitudes curieuses, sa raison est obscurcie par mille préjugés étranges; son cœur est épouvanté par mille superstitions cruelles. »

Ils étaient pourtant « des sauvages qui n'avaient pas les usages fixes des sauvages, nos premiers pères. Comme les sauvages, *ils avaient de fortes passions et une raison faible;* comme les sauvages, *ils préféraient les transports passagers d'un plaisir violent* aux jouissances calmes et durables; ils étaient *incapables de sacrifier le*

1. Topinard, l'*Anthropologie*, p. 284.
2. *Idem*, p. 390, 3e édition. Paris, 1879.
3. *Idem*, p. 289 et 290.
4. Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations*, p. 131, 4e édition. Paris, 1882.

présent à l'avenir; comme les sauvages, *ils avaient un sens moral très rudimentaire et très imparfait, pour ne pas dire de plus* [1]. »

Maintenant, ces caractères ne sont-ils pas précisément ceux des criminels que nous avons analysés? Seulement, de même qu'on a constaté ces traits communs, on en a trouvé d'autres très différents. On a aussi remarqué des ressemblances entre certains instincts des criminels et des enfants, mais on ne prétend pas, par là, conclure à l'identité, seulement constater l'existence de ces traits communs qu'on nomme *régressifs*, parce qu'ils indiquent une étape moins avancée du développement humain. Je crois, du reste, inutile d'insister sur ces ressemblances; bien des criminels présentent des traits qu'on ne saurait attribuer à l'atavisme, et qui sont vraiment atypiques : c'est pourquoi j'accepte pour ma part cette partie des conclusions de M. Tarde, à savoir que le criminel est « un monstre, et que comme bien des monstres il présente des traits de régression au passé de la race ou de l'espèce; mais il les combine différemment, et il faudrait se garder de juger nos ancêtres d'après cet échantillon. » Le même auteur dit plus loin qu'il « ne conteste pas l'apparition par atavisme, par ricochet héréditaire à grande distance, des caractères, ou de quelques caractères propres au délinquant né; il faut bien que la vie emprunte quelque part les éléments des monstruosités qui lui échappent, et où le prendrait-elle, si ce n'est dans la mémoire de ses compositions passées, à moins que ce ne soit dans le trésor, rarement ouvert, de son imagination créatrice, ce qu'elle fait quand elle enfante un génie, non quand elle excrète un monstre, un criminel ou un fou? »

A la question : « ces monstruosités où les prend-elle? » M. Sergi a répondu sans hésitation : « Dans la vie *préhumaine*, dans l'animalité inférieure. » Si l'on peut admettre cet atavisme préhumain dans les anomalies morphologiques, pourquoi ne le pourrait-on pas lorsqu'il s'agit des fonctions correspondantes? Cela donnerait la clef de certains instincts qui rabaissent le type humain au type bestial, et qu'on peut expliquer biologiquement par l'arrêt de développement de ces parties de certains organes qui ont une influence directe sur les fonctions psychiques.

La cause de la brutalité la plus extraordinaire serait ainsi dévoilée par cet atavisme bestial, une hypothèse acceptable uniquement par ceux qui suivent, sans aucune réserve, la théorie de la transformation des espèces. Il n'y a plus à s'étonner alors, en trouvant des criminels dont la férocité aurait dû faire, en tous temps et en tous lieux,

1. Bagehot, *Ibidem*, p. 123.

des êtres exceptionnels. Le criminel typique est bien pire que les sauvages les plus mauvais, il a, du moins au moral, des traits régressifs bien plus marqués ; les criminels inférieurs sont, au contraire, à certains égards, plus développés que bien des sauvages.

Le criminel typique serait enfin un monstre dans l'ordre psychique ayant des traits régressifs qui le ramènent à l'animalité inférieure ; les criminels incomplets, inférieurs, auraient une organisation psychique avec des traits d'atavisme qui les rapprochent des sauvages.

VI

Il est temps de nous occuper de ces derniers qui, au physique, aussi bien qu'au moral, sont moins éloignés du commun des hommes. C'est ici que l'on voit se préciser la distinction de deux classes, l'une caractérisée par le manque de bienveillance ou de pitié, l'autre par le manque de probité, distinction correspondante à celle que nous avons faite des délits naturels.

Dans la première classe nous trouverons d'abord les auteurs de ces crimes contre les personnes, qu'on pourrait appeler endémiques, c'est-à-dire qui forment la criminalité *spéciale* d'un pays. Ce sont, par exemple, de nos temps, les vengeances des *camorristes* à Naples, ou les vengeances des sectes politiques de la Romagne, de l'Irlande, ou de la Russie.

Le milieu a sans doute ici beaucoup d'influence; ce sont souvent des préjugés d'honneur, de politique ou de religion; dans quelques pays, c'est le caractère général de la population, l'instinct de la race, ou son degré inférieur de civilisation ou de sensibilité, qui pousse à des actes sanguinaires pour venger des torts même légers. C'est ainsi que, dans quelques contrées du midi de l'Europe, les témoins, même dans un procès civil, risquent leur vie; et qu'un coup de fusil attend souvent celui qui a supplanté un fermier, ayant proposé au propriétaire des conditions plus avantageuses.

On connaît quelle influence ont eue sur la criminalité, la sorcellerie, les sortilèges, le *mal occhio*, certaines idées de classe ou de caste sociale, certains raffinements du point d'honneur, certaines croyances superstitieuses. Dans le midi de l'Italie, on croit que le contact sexuel avec une jeune fille procure la guérison de certaines infirmités; c'est ce qui pousse souvent à des attentats à la pudeur. Dans le bas peuple de Naples s'est enracinée la croyance que les religieux ont le don de prophétie et qu'ils peuvent deviner le numéro gagnant du prochain tirage de la loterie; on les a enfermés et, par-

fois, torturés pour les contraindre à cette révélation; il y en a eu un (Frate Ambrogio) qui a succombé à la suite des tourments qu'on lui a fait subir. Il y a, dans les mêmes classes, un préjugé d'honneur : l'abandon, de la part d'une jeune fille avec laquelle on a eu des rapports, est une offense très grave. On la répare en infligeant à la pauvre étourdie un coup de rasoir à la figure, qui la marque d'un signe ineffaçable. En France, c'est l'inverse : les femmes trahies par leurs amants les *vitriolent*; il y a eu des moments où cela a été une véritable épidémie.

On pourrait multiplier les exemples, mais nous préférons nous arrêter. Ce qui en ressort, c'est que l'imitation joue un rôle considérable dans une foule de crimes contre la vie ou la liberté des personnes. Faut-il en tirer la conséquence que le criminel est un homme normal et que le crime n'est que l'effet des exemples du milieu ambiant? S'il en était ainsi, les criminels ne formeraient plus une petite minorité; le crime perdrait son caractère d'acte exceptionnel. Les auteurs des attentats dont nous venons de parler sont toujours en défaut d'une partie proportionnelle du sentiment de pitié, dans cette mesure moyenne qui est possédée par la grande majorité d'une population. Même dans les races auxquelles nous avons fait allusion et dont la sensibilité ou la civilisation est moindre, le meurtre et les autres crimes de ce genre sont toujours des faits anormaux. Ce genre de criminalité endémique ne gagne qu'un petit nombre, ceux qui n'ont pas dans leur organisation psychique des agents de résistance assez forts, ceux chez qui cette partie du sens moral, qu'on nomme sentiment de pitié, existe à peine. « A ce défaut dérivant d'une diminution congénitale de sensibilité pour les douleurs et les sentiments désagréables, est lié, dit M. Benedickt, le *défaut de vulnérabilité*. » Il donne ce nom à cette qualité que possèdent certaines personnes de ne pas ressentir les conséquences des coups et des blessures, ou d'en guérir promptement. Il en cite quelques exemples étonnants dont il tire la conclusion que ces gens-là se considèrent comme des privilégiés, qu'ils méprisent les individus délicats et sensibles et que c'est un plaisir pour eux de tourmenter les autres qu'ils regardent comme des créatures inférieures.

A cette classe de crimes dérivant de l'*imitation*, il faut faire suivre ceux qui sont commis sous l'empire de la passion. Cet état « peut être habituel et représenter le *tempérament* de l'individu » (Benedickt), ou naître de quelques causes extérieures, les *boissons alcooliques*, par exemple, la *température*, ou enfin de circonstances vraiment *extraordinaires*, et tout à fait propres à exciter vivement la colère de toute autre personne, quoique à un degré un peu moins

fort. Dans ce dernier cas, le criminel peut se rapprocher de l'homme normal; la nuance peut même devenir imperceptible, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'une réaction instantanée contre une injure inattendue et excessivement grave; le meurtre même peut, dans des cas pareils, perdre l'horreur qui le caractérise; du moment qu'une réaction violente n'est pas blâmable, le meurtre ne paraît qu'excessif; c'est là une différence de degré; mais c'est cette différence même qui prouve l'existence d'un minimum d'anomalie morale.

Nous croyons donc qu'un élément psychique différentiel doit toujours exister. Examinons, par exemple, le cas où un état passionné permanent est l'effet du tempérament. La colère n'est qu'un désordre élémentaire des fonctions psychiques, une manière anormale dans laquelle le cerveau réagit contre les excitations extérieures, et qui, comme le dit le Dr Virgilio, accompagne souvent les états dégénératifs caractérisés par le défaut de développement des organes cérébraux ou par la faiblesse excessive du système nerveux provenant d'une cause héréditaire. Maintenant, ce tempérament peut-il suffire, à lui seul, pour expliquer un acte de cruauté, ou, en d'autres termes, un meurtrier par colère peut-il être doué d'un sentiment d'humanité égal à celui des non-criminels?

Je ne le pense pas. Quoique un homme en proie à un violent accès de colère frappe souvent de la main celui qui a excité cette colère, il ne lui plonge pas son couteau dans le ventre. La colère ne fait qu'exagérer le caractère; elle est la cause déterminante du crime, mais elle ne le détermine que chez un sujet qui ne possède pas cette force de résistance morale qui vient du sentiment altruiste. Il va sans dire que le cas d'un état vraiment pathologique, tel qu'une névrose ou uue phrénose, dont la passion ne serait qu'un symptôme, doit être excepté.

Une question qui se rattache à la précédente est de savoir si les agents extérieurs, tels que les boissons alcooliques ou une température élevée, peuvent engendrer des états de passions assez vifs pour pousser un honnête homme à un acte criminel. La statistique comparée prouve que l'alcoolisme est très peu répandu chez les peuples qui occupent la place la plus élevée dans la statistique du meurtre; que ce vice, au contraire, est très commun chez d'autres peuples où le meurtre est excessivement rare [1]. Sans doute l'ivresse excite facilement les esprits, elle est souvent la cause de rixes et de querelles, pourtant il n'y a que les ivrognes à tempérament criminel

1. Voir, à ce sujet, une monographie très intéressante de M. N. Colajanni, *l'Alcoolismo, sue conseguenze morali, e sue cause*. Catania, 1887.

qui en viennent aux mains pour s'entretuer ou se blesser; ils emploient alors le couteau ou le pistolet; les ivrognes non criminels se frappent à coups de poing, sans donner des signes d'une haine mortelle; ce qu'ils veulent, c'est jeter leur adversaire par terre, *pull him down*, comme disent les Anglais; lorsqu'ils y sont parvenus, ils l'aideront peut-être même à se relever. Une échaffourée de cabaret est souvent sanglante en Italie; elle ne l'est presque jamais en Angleterre. Est-ce que cela tient à la race ou plutôt au degré de civilisation et d'évolution morale?

Nous verrons cela ailleurs; pour le moment, il suffit de constater que le vin a très peu d'effet sur les crimes de ce genre; mon expérience personnelle m'a toujours démontré, du reste, que les ivrognes devenus meurtriers étaient presque tous connus auparavant par leur méchant caractère, et que souvent ils avaient déjà subi des peines pour des délits de ce genre.

Quant au climat, aux variations atmosphériques, et à celles de la température, du moment que tous les habitants d'une même contrée y sont également soumis, il est clair que leur influence ne peut être considérée, que dans la statistique comparée, comme une des causes des différences entre la criminalité d'un pays et celle d'un autre. Il est hors de doute que les climats chauds sont caractérisés, du moins en Europe et en Amérique, par un nombre plus grand de meurtres, tandis que, dans les pays du Nord, les attentats à la propriété sont la forme prédominante de la criminalité. M. Tarde ne croit pas qu'on doive attribuer cette relation à l'influence pure et simple du climat; porté comme il l'est à faire une part très large à la civilisation, il fait des remarques très ingénieuses sur le fait que, de nos temps, elle rayonne des pays du Nord, pendant qu'anciennement elle rayonnait des pays du Midi. Mais il convient pourtant que le climat entre pour quelque chose dans le contraste géographique lui-même, et que « les hautes températures exercent une provocation indirecte sur les passions malfaisantes ». Impossible, du reste, de nier cette influence, lorsqu'on rapproche ces considérations géographiques de ce que l'on remarque chaque année dans un même pays, à savoir que le maximum des crimes de sang correspond aux mois chauds, pendant que la criminalité contre la propriété atteint son *climax* en hiver. M. Ferri a confirmé cette loi, en comparant les variations de la température pendant *plusieurs années* de suite, et en les mettant en regard du nombre d'attentats à la pudeur qui ont eu lieu dans chacune de ces mêmes années [1].

1. Voir une critique de cette théorie dans les *Archives d'Anthropologie criminelle*, 1886, n° 6, par M. Colajanni...

On sait que Buckle a poussé jusqu'à l'exagération l'influence du milieu physique sur le tempérament prédominant et sur le caractère d'un peuple. Mais, comment la mesurer, cette influence, du moment qu'elle est si intimement liée à d'autres éléments? Ce qu'on nomme le caractère d'une race dérive-t-il principalement du climat ou de l'hérédité ? L'anthropologie est favorable à cette dernière opinion; elle a l'appui de l'histoire qui démontre la persistance des caractères de certains peuples depuis la plus haute antiquité, et surtout les différences immenses de caractère entre peuples habitant sous un même isotherme, parfois dans la même région, mais appartenant à des races diverses.

D'ailleurs le climat étant un élément inséparable de la vie d'un peuple civilisé, son influence sur la production des crimes est constante comme celle de l'hérédité. Que le *principal* élément du caractère d'un peuple soit la race ou le climat, la solution de cette question est à peu près inutile pour nous, puisque l'une et l'autre agissent sur un peuple tout entier, non pas sur des individus. Ce qui nous importe, ce n'est pas de mesurer les influences qui façonnent le caractère des nations, mais *celui des individus au sein d'une même nation*. Aussi, nous faudra-t-il étudier, dans la suite, l'influence de ces agents extérieurs qui agissent d'une façon toute différente sur les individus, tels que les exemples, les traditions, la vie de famille, l'éducation, les conditions économiques, la religion, la législation, tout ce que, en un mot, on désigne sous le nom de *milieu social*.

Nous verrons alors que, quoique, comme nous l'avons déjà dit, ces causes extérieures soient très sensibles sur l'espèce de criminalité dont nous venons de parler, elles sont bien plus agissantes encore sur l'autre espèce de criminalité, celle qui attaque les différents genres de propriété. Pourtant, elles n'empêchent pas de démêler ici-même un élément individuel, qui n'en dérive pas directement, mais qui préexiste dans l'organisme du criminel. Sans doute le sentiment de probité est bien moins instinctif que celui de la pitié; ou plutôt, il n'est pas dans un état de stricte dépendance de l'organisme; il est plus moderne, et représente une couche superposée, presque superficielle du caractère, de sorte qu'il est moins transmissible par hérédité; il n'a pas enfin cette nature uniquement congénitale, qui rend impossible d'en remplacer l'absence par l'éducation.

Pourtant, il y a des cas très marqués où l'improbité est réellement congénitale. Plusieurs fois, au sein d'une honnête famille, il arrive qu'un enfant se distingue par l'instinct du vol, qu'il est impossible d'attribuer à l'éducation ou aux exemples reçus en commun avec ses frères et sœurs. Dès son plus jeune âge, ce petit être, dont la naissance

paraît n'avoir d'autre but que de couvrir de honte sa famille, vole les objets des amis de la maison, ceux même des domestiques, et les cache, les vend quelquefois pour se procurer le moyen de satisfaire quelques-uns de ses désirs. On voit donc qu'un instinct pareil n'a rien de commun avec cette forme d'aliénation appelée *cleptomanie*, parce que, dans ce dernier cas, c'est l'action même de voler qui, par le plaisir pathologique qu'elle produit, est le but unique du voleur. Celui-ci ne recherche par là aucun avantage; il ne se soucie pas non plus de cacher ce qu'il a pris; il ne s'en sert pas, il rend même spontanément. Au contraire, dans le cas de l'improbité congénitale, le voleur a souvent recours à la ruse, et, pour ne pas se laisser découvrir, il est prêt à calomnier les autres. Lorsqu'un penchant pareil ne peut pas être attribué aux mauvais exemples, ou à l'hérédité directe, on ne peut l'expliquer que par l'atavisme. On ne saurait, en effet, se rendre compte différemment d'un instinct dégénéré, qui est tout à fait opposé à ceux de la famille du délinquant.

Il faut dire toutefois que le cas le plus fréquent est celui où l'improbité est héritée directement par les parents, et qu'en même temps, les exemples que l'enfant en reçoit font devenir la continuation de cette hérédité naturelle toujours plus agissante. L'instinct est alors à la fois congénital et acquis; l'élément organique et l'élément extérieur sont tellement unis, qu'il est impossible de les démêler.

Enfin, en dehors de la famille, et de son influence sur la formation des instincts pendant la première enfance, il y a des milieux qui sont surtout favorables au développement des instincts rapaces. Ce ne sont pourtant que des cercles étroits, deux ou trois méchants compagnons, quelquefois un seul ami, qui suffisent pour entraîner aux crimes contre la propriété. Ces crimes, en effet, n'étant presque jamais justifiés par les préjugés ou les habitudes de tout un peuple ou de toute une classe sociale, n'acquièrent pas de caractère endémique, comme certains attentats envers les personnes. C'est pourquoi le voleur ne devient tel, hors les cas d'un instinct marqué dès l'enfance, que par l'influence de *son milieu particulier*, celui qui l'entoure *immédiatement;* l'éducation et les exemples jouent ici le rôle principal. Il n'y a que peu d'exceptions : le brigandage, par exemple, devenu parfois endémique dans quelques contrées, telles que la Grèce, la Calabre, les Pyrénées; mais le brigand y est considéré alors plutôt comme un révolté que comme un voleur; il est en guerre ouverte avec le pouvoir social; il le défie les armes à la main; il risque sa vie à tous moments; il a enfin quelque chose de chevaleresque, qui le rend sympathique même aux populations dont il est le fléau. Des peuples entiers se

sont quelquefois adonnés au brigandage; tels sont les Normands au moyen âge, les clans des Highlanders Écossais au siècle dernier. Il ne s'agit plus, alors, de criminalité, mais de la vie prédatrice d'une nation ou d'une tribu à laquelle l'activité pacifique ne peut pas encore convenir. L'idée du crime se rattache toujours à une action nuisible pour la société dont on fait partie; c'est donc l'acte plus ou moins exceptionnel et blâmable d'un individu; jamais celui de l'agrégation entière. C'est un point trop évident pour qu'il soit nécessaire d'insister là-dessus.

Dans notre société contemporaine, le penchant au vol est presque toujours accompagné par l'oisiveté et par des désirs dépassant les moyens dont l'individu peut disposer. L'anomalie psychologique de ces criminels a été très bien définie par M. Benedikt comme une « névrasthénie morale combinée à une névrasthénie physique » qui est « congénitale ou acquise dans la première enfance ». L'élément principal est « une aversion au travail qui va jusqu'à la résistence » et qui dérive elle-même de la constitution nerveuse de l'enfant... « Si un individu, dès l'enfance, n'a ni la force de résister aux entraînements instantanés, ni celle d'obéir aux excitations nobles, et principalement si ce combat moral a pour lui la conséquence d'un sentiment pénible, alors il représente un *névrasthénique moral*. Comme tel, il évitera, avec le temps, tout combat moral, et il pensera, il sentira, il agira sous la pression de cette névrasthénie morale. Il se développera chez lui un système de philosophie et de pratique sur la base de l'aversion pour le combat moral. »

M. Benedikt attribue le vagabondage à la névrasthénie simplement physique, avec le besoin de gagner sa vie. « S'il n'y a pas de complication, le vagabond ne commet jamais, de sa vie, un crime. » Mais, si « la névrasthénie physique est combinée à un vif goût de jouir, il en résulte déjà un désir dangereux de se procurer, d'une manière quelconque, le moyen de satisfaire le goût, et si l'individu est aussi un névrasthénique moral, il ne résistera pas et deviendra criminel dès qu'il n'aura pas les moyens suffisants. Cette combinaison... joue un grand rôle dans la psychologie des *voleurs*, des *faussaires*, des *imposteurs*, des *brigands* en général, des criminels de *profession*... Les criminels par névrasthénie calculent d'une manière parfaitement normale les chances de succès de leurs manœuvres. Ils reconnaissent bientôt la supériorité de la force de la société. Mais, comme ils sont incapables d'un travail régulier, ils se contentent de résultats passagers, et, comme tous les hommes, ils ont plus d'espoir de réussir que de chance. » A tout cela s'ajoute le désir de se servir des habiletés qu'on possède, de les développer jusqu'à la

virtuosité, de briller par elles. « Dès qu'un névrasthénique moral a reconnu la facilité de profiter de l'inattention des gens, de leur défaut de présence d'esprit, de leur crédulité, de leur timidité, etc., il se dépêchera de s'en servir. Il perfectionnera l'art de s'en servir jusqu'à devenir un comploteur parfait. S'il réussit, il n'a pas seulement le plaisir du résultat matériel, il en ressent aussi les charmes d'une comédie d'intrigues et se croit être d'une intelligence supérieure à celle de ses victimes... Cet entraînement de la virtuosité et de l'art de comploter joue un grand rôle dans la psychologie des voleurs à effraction, des faussaires, des trompeurs, des chevaliers d'industrie et des brigands. »

Cette description met le sceau à la différence entre cette grande classe de criminels et celle qui est caractérisée par le défaut du sentiment de pitié. Il n'y a pas à s'étonner, maintenant, que les voleurs, les faussaires, les escrocs, etc., soient très souvent incapables d'un acte de violence contre les personnes, et que leur répugnance pour toute cruauté les porte à se vanter, dans les prisons, d'avoir été condamnés *pour vol, non pour meurtre*. On remarque précisément l'inverse chez les criminels de l'autre classe, les grands assassins exceptés, chez lesquels il y a absence de tout sens moral. Un condamné pour meurtre ou blessures, ayant pour mobile la vengeance, la jalousie, l'honneur, par suite d'un tempérament passionné ou d'une excitation alcoolique, etc., déclare dédaigneusement qu'il n'a jamais volé.

Il peut, en effet, posséder le sentiment de probité même à un degré supérieur; être non seulement fidèle, mais dévoué à ses maîtres, à ses bienfaiteurs; être tout à fait incapable de la moindre tromperie. Cela prouve que, dans les degrés inférieurs de la criminalité, il ne s'agit plus de l'absence complète du sens moral, mais seulement de l'absence ou de la faiblesse de l'un ou de l'autre des sentiments altruistes élémentaires, la pitié ou la probité.

Résumons-nous : Il existe une classe de criminels qui ont des anomalies psychiques et, très fréquemment, des anomalies anatomiques, non pathologiques, mais ayant un caractère dégénératif ou régressif et quelquefois atypique, dont plusieurs traits prouvent l'arrêt du développement moral, quoique leur faculté d'idéation soit normale; qui ont certains instincts et certaines convoitises comparables à ceux des sauvages et des enfants; qui enfin sont dépourvus de tout sentiment altruiste, et partant agissent uniquement sous l'empire de leurs désirs. Ce sont ceux qui commettent des assassinats pour des motifs exclusivement égoïstes, sans aucune influence de préjugés, sans aucune complicité indirecte du milieu social. Leur

anomalie étant absolument congénitale, la société n'a aucun devoir envers eux; elle n'a envers elle-même que celui de supprimer des êtres qu'aucun lien de sympathie ne peut lui rattacher, et qui, étant mus uniquement par l'égoïsme, incapables d'adaptation, représentent un danger continu pour tous les membres de l'association.

Le sens moral paraît plus ou moins faible et imparfait dans les deux autres classes, caractérisées l'une par une mesure insuffisante du sentiment de pitié, l'autre par l'absence du sentiment de probité. Les premiers, n'ayant pas une répugnance bien forte pour les actions cruelles, peuvent en commettre sous l'empire des préjugés sociaux, politiques, religieux, ou de ceux de leur caste et de leur classe; ou encore ils peuvent y être poussés par un tempérament passionné ou par l'excitation alcoolique. Leur anomalie morale peut n'être qu'insignifiante lorsque l'action criminelle n'est qu'une réaction contre un acte qui blesse lui-même les sentiments altruistes. La deuxième sous-classe est composée de gens chez qui le sentiment de probité n'existe pas, soit par défaut atavistique (c'est le cas le plus rare), soit par hérédité directe, jointe aux exemples reçus pendant la première enfance.

Nous n'aborderons pas ici la question du caractère absolument congénital de cette imperfection morale. Il se peut qu'un milieu délétère étouffe le sentiment de probité ou plutôt en empêche le développement dans le jeune âge. Ce qui est sûr, c'est que l'instinct, une fois formé, persiste toute la vie, et qu'on ne peut plus espérer de corriger par l'enseignement ce vice moral, lorsque le caractère se trouve déjà organisé, c'est-à-dire lorsque le sujet a passé l'âge de l'adolescence. Ce que l'on peut essayer souvent avec bon espoir de réussite, c'est de *supprimer les causes directement déterminantes*, soit en modifiant le milieu, soit en enlevant l'individu de son milieu même pour le transporter dans un milieu où il pourra trouver de telles conditions d'existence que l'activité honnête lui soit *plus facile* et *plus profitable* que l'activité malfaisante. On comprendra que le développement de ces idées devrait former à lui seul un chapitre très important.

Nous nous arrêtons ici, croyant avoir assez justifié l'anomalie psychologique du criminel, tout en laissant de côté les données de l'anthropologie sur lesquelles le doute règne encore.

R. GAROFALO.

DE LA PRÉTENDUE VEILLE SOMNAMBULIQUE

(Fin.)

IX

Avant de continuer ces sortes d'expériences avec J..... et M....., je jugeai prudent de les recommencer avec un sujet qui fût moins sous ma dépendance continue. M. Ch..... m'amena le jeune B. Celui-ci se montra un acteur de beaucoup supérieur même à J..... La vérité de ses attitudes et de sa physionomie, la justesse de ses réflexions, la promptitude de ses réparties furent, à tous égards, vraiment étonnantes. Que de choses à tirer de là! Les scènes eurent pour témoins, outre M. Ch....., le docteur Ch. Mathien, et mon collègue R..... Elles présentèrent des variantes intéressantes qui en justifient la relation. Elles eurent lieu alternativement avant ou après un premier réveil.

1. Je lui fais croire qu'il est en verre; il reste immobile. Nous tournons autour de lui; d'une voix lamentable : « Attention! attention, je vous prie, messieurs; je suis en verre! ne voyez-vous pas que je suis en verre! » Le docteur passe brusquement près de lui : « Quelle est donc cette brute qui prend si peu de précautions? » Je m'approche, et lui casse un morceau du bras : « Ramassez-le, lui crié-je. — Mais je vais casser l'autre, répond-il. — Si, si, ramassez! » Il obéit. Mais, penché comme il est, je ne réussis pas à lui souffler dans la figure; c'est de cette manière qu'on le réveille. Je n'y parviens que lorsqu'il s'est déjà remis debout. Oubli.

Je recommence l'expérience. Cette fois-ci, je m'y prends de manière à le réveiller quand il est courbé vers la terre, en train de rassembler les morceaux. Souvenir complet de ses angoisses, de ses gestes, de ses paroles, de ses mouvements.

2. B. est en sucre. Je lui fais sucer son doigt : « Voyons! je ne dois pourtant pas me manger. » Le ciel se couvre de nuages. A l'instant il manifeste la plus vive inquiétude. La pluie tombe. Il pousse des cris tragiques et déchirants : « Je fonds! Je fonds! » Je lui passe un mouchoir, il s'en couvre et se pelotonne par dessous derrière une

chaise. Réveil. Souvenir intégral, comme dans tout ce qui va suivre.

3. Il fait froid. Heureusement, B. est un poêle. Il se décrit et désigne, en les mettant à leur place, ses diverses pièces. Il prend une pelletée de charbon et se la jette dans le ventre. Réveil, souvenir.

4. B. est un quinquet. Comme il fait noir, il prend une allumette, l'enflamme, l'approche de sa chevelure. Réveil, souvenir.

5. B. est un petit cochon de lait. M....., hypnotisée, le met en vente et en demande 20 francs. B. reste immobile, la tête fortement inclinée sur l'épaule, dans une attitude de résignation. Je dis à M..... de le soulever par la queue. « Elle ne peut pas, il est trop lourd. » Je dis à B. qu'on va le tuer. A l'instant, il se jette à quatre pattes, fait de violents efforts pour se sauver, et entraîne M..... qui cherche à le retenir. Je réveille M..... Elle se souvient, et essaye avec moi de réveiller B. Mais B. tient la face contre terre et se débat comme un beau diable, sans dire une parole. Acteur n'a jamais mieux que lui mérité qu'on le loue d'entrer dans la peau de son personnage. Pas moyen que je lui souffle dans la figure. Enfin M. Ch..... vient à mon aide, réussit à le maintenir un instant, et je le réveille non sans peine. Oubli total. La lutte a bien duré de trois à cinq minutes.

6. Trois songes consécutifs sans réveil intercalaire. B. a la mine d'une personne parfaitement éveillée. Dans les intervalles de repos, il s'assied d'un air si naturel et semble prêter une si grande attention à ce qu'on dit et ce qu'on fait que son état réel ne se trahit que par sa suggestibilité. B. va planter avec moi des pommes de terre. Je lui présente une règle en guise de bêche. Il la considère un instant : « Ne sauriez-vous m'en donner une avec un plus long manche? — Ça ira quand même. » Il bêche, en appuyant vigoureusement le pied sur le fer. Le travail fini, je lui persuade qu'il est fatigué et qu'il a chaud. Il s'évente, s'agite, veut ôter ses habits. Je lui donne un verre de vin (réel) ; ce vin lui fait du bien ; il le ranime, le rafraîchit. » Repos.

Il doit aider les servantes à étendre le linge sur le gazon. On lui présente des journaux, des papiers, un mouchoir de poche, etc., sous les noms de chemise, nappe, pantalon, etc. Le travail achevé, il s'assied. Nouveau verre de vin. Me proposant de passer au troisième rêve, je commande aux servantes de rassembler les papiers. B. les aperçoit (il n'a donc pas entendu ce que j'ai dit) : « En voilà des servantes ! elles reprennent le linge qui n'est pas sec ! » Et leur jetant un regard de travers, il remet le tout en place.

Mais une chemise manque : c'est le mouchoir de poche que J..... tient en main. Il le lui arrache, le presse entre ses mains en la regardant d'un air de pitié méprisante : « Encore toute mouillée ! Je l'étends ; voyez-vous? Et n'y touchez plus ! »

B. est dans le bois. Il fait chaud. Un orage se prépare; un gros nuage s'élève à l'horizon. Le vent secoue les arbres. La pluie tombe. Nous nous réfugions sous un arbre. Les sentiers sont transformés en torrents : « Voyez donc l'eau ! » s'écrie-t-il, et il se colle de plus en plus contre son arbre. Mais cet abri devient insuffisant. Je tiens en main un balai, je le donne à B. comme parapluie : il fait le geste de l'ouvrir et l'élève au-dessus de sa tête. Réveil.

Il se rappelle immédiatement le dernier rêve; mais les autres ne lui reviennent pas d'emblée. Invité à rassembler ses souvenirs, il se rappelle le second, et retrouve ensuite sans peine le premier. *Aucun détail n'est oublié.*

On ne peut s'empêcher d'admirer la fidélité de la mémoire des somnambules. Les paroles qu'on leur dit ont l'air de s'imprimer chez eux comme sur un phonographe. S'agit-il de suggestions, les ordres sont accomplis avec une exactitude scrupuleuse. Mais aussi, comparons leur état au nôtre. Pendant qu'on nous parle, nous entendons les mille bruits de l'appartement et de la rue; et non seulement nous les entendons, mais nous les reconnaissons et les localisons : c'est une dispute entre les domestiques; le chien qui gronde; un fournisseur qui entre; la pendule qui sonne; un charretier qui jure ou fait claquer son fouet; le roulement du tramway ou des voitures; le sifflement d'un bateau à vapeur. Aux distractions de l'ouïe, ajoutez-en d'innombrables venant de la vue, de l'odorat, du toucher, de tous les sens en un mot, sans compter les souvenirs qui surgissent à l'occasion de ces sensations diverses, et vous n'aurez encore qu'une faible idée du monde infini d'impressions de toute nature qui entrent ou surgissent en nous, en même temps que celles sur lesquelles on désire attirer spécialement notre attention.

Le somnambule, au contraire, est absolument insensible à toutes les actions du dehors, sauf à celles pour lesquelles son hypnotiseur le dispose. Au moment où celles-ci se font sentir, son esprit est une véritable *tabula rasa*, et les empreintes faites se dégagent, isolées, nettes, et vives sur un fond uniforme comme la nuit. C'est cette nuit même qui entoure ces empreintes, qui les rend si difficiles à retrouver, si inabordables, pourrait-on dire; et le procédé par lequel nous avons appris à les retrouver consiste, en somme, à les relier par un trait lumineux, au jour de l'état normal.

L'explication des illusions du somnambule n'est pas différente. Comme je le dis dans mon volume sur *le Sommeil et les Rêves*, nos rêveries, nos écarts d'imagination pendant la veille sont sans cesse contrariés et contrôlés par la réalité brutale et violente. Mais, pour lui, cette réalité n'existe plus. Bien mieux, dans la vie ordi-

naire les réalités elles-mêmes se font concurrence. Vous ne pouvez voir un cheval sans voir le conducteur, la charrette, les maisons de la rue, les passants, la terre et le ciel. Le somnambule, si vous le lui dites, ne verra que le cheval. De là, l'extraordinaire vivacité de ses impressions, la facilité avec laquelle il accepte les métamorphoses, la promptitude de ses résolutions. Ce n'est pas lui qui est tiraillé en sens divers. Il est poêle, il est quinquet; il s'allume sans arrière-pensée, sans crainte de se brûler, à moins qu'on ne le lui suggère cette crainte. Certes, il sait développer spontanément une suggestion, mais sans sortir du cercle étroit qu'on lui a tracé. S'il est cochon de lait, il se mettra peut-être à quatre pattes, et grognera au lieu de parler, mais ne poussera pas plus loin ses déductions. S'il est en sucre, il pensera à se sucer, mais il ne songera qu'il peut fondre que si on lui parle de pluie.

B. est certainement intelligent et il a l'esprit d'à propos. Mais cet esprit, pour se montrer, a besoin d'une provocation directe. Ainsi je renouvelle avec lui le rêve de la tête disparue. Il ne fait pas comme J..... et M.....; il touche sa tête dans tous les sens, mais en constatant qu'il ne la sent pas. A la question, « comment il me voit », il répond « avec ses yeux ». A cette autre question « où sont ses yeux puisqu'il n'a pas de tête, » il a l'air visiblement intrigué et répond qu'il ne sait pas. Je lui présente un miroir, il ne voit pas sa tête, et indique bien où son corps s'arrête; il ne voit pas non plus ses yeux. Je jette une éponge sur le plancher, en disant que c'est sa tête, il court après, et se la pose sur le crâne. Réveil et souvenir. Il nous confirme son embarras, et *le mal de tête* qu'il se donnait pour comprendre où étaient ses yeux du moment qu'il n'avait plus de tête.

Or, on peut avancer avec une quasi-certitude que l'hypnotisé ne s'attachera pas de lui-même à cette contradiction. Voyez le rêve que j'ai rapporté plus haut, où j'étais accroché à un porte-manteau pendant que, d'autre part, je soutenais au visiteur que je n'étais pas à la maison. Bien que, par profession autant que par goût, je ratiocine tout le long du jour, et souvent même la nuit, l'absurdité flagrante de ce rêve ne me choquait pas. (Voir plus loin l'expérience 5 du 6 mai.)

Le somnambule est tout aussi pauvre en actions qu'en idées.

L'autre jour J. ..., à l'état de somnambulisme, a raccommodé une chemise; elle a recherché avec soin les moindres trous et les a réparés. Son travail achevé, elle a replié la chemise avec soin, l'a mise derrière elle, puis est restée sur sa chaise avec un air contemplatif, comme si elle se demandait ce qu'elle pourrait bien avoir désormais

à faire. Je n'en ai pas ce soir-là prolongé l'épreuve, mais je suis certain qu'elle aurait pu rester dans cette pose des heures entières.

Un jour, j'ai prolongé l'expérience. Elle devait mettre des boutons de bretelles à un pantalon. Je lui fis faire cet ouvrage endormie. Quand elle eût fini, elle se mit à réparer et à modifier toutes sortes de petits détails qui, d'après elle, n'étaient pas confectionnés dans les règles. Je lui dis de ne pas perdre son temps à ces bagatelles. « Mais, me dit-elle, je n'ai rien d'autre à faire. — Pensez bien. » J..... se mit à réfléchir, puis songea qu'elle pourrait bien aller fendre du bois. Or, notez que ses travaux à l'aiguille étaient loin d'être terminés.

Conclusion : le somnambule est monotone et ne joue que l'air pour lequel il est remonté.

X

Jusqu'à présent, je n'ai parlé que des suggestions avec hypnotisation préalable. Mais M. Bernheim parle de suggestions et d'hallucinations données pendant l'état de veille. Ce sont de pareilles suggestions que j'ai vu faire à la pensionnaire malingre de la Salpêtrière. Qu'en est-il de ces suggestions? Les réponses se pressent.

Comme le dit M. Bernheim [1], les sujets qui ont été hypnotisés plusieurs fois peuvent, sans être hypnotisés de nouveau, présenter à à l'état de veille l'aptitude à manifester des phénomènes suggestifs. Tous les phénomènes rapportés par M. Bernheim, je les ai reproduits avec la plus grande facilité non seulement sur mes sujets ordinaires, mais encore sur ceux de Donato et sur la jeune paysanne [2] dont j'ai parlé dans les premières pages : anesthésie (M. Masius, on se le rappelle, a percé la langue de J... éveillée), pour l'urtication, la brûlure, etc., paralysies, contractures, amnésies, hallucinations, etc.

Comment expliquer ces phénomènes? Pour moi, il est hors de doute que le sujet est hypnotisé par la suggestion même qu'on lui donne.

La plupart des suggestions sont, au fond, des contre-réalités. Voir ou sentir ce qui n'est pas, c'est être en dehors du monde réel et habiter celui des rêves. La suggestion renferme ainsi implicitement le signe qui plonge le sujet dans l'hypnose.

Je viens de dire *la plupart des suggestions*. Il y a des suggestions

1. *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*. Paris, 1886, p. 80 et suiv.

2. Celle-ci, *dès la seconde séance*, n'avait plus besoin d'être hypnotisée. Je la reconduisais chez elle. En route, je lui dis : « Vous ne pouvez plus parler. » Elle me regarde en souriant d'un air gêné : elle ne savait plus parler, ou, ce qui est plus exact, s'interdisait de le faire. La preuve viendra un autre jour.

qui se réalisent matériellement; par exemple, les anesthésies, les hyperesthésies, les paralysies, les contractures. Quand le sujet devient insensible, que ce soit par suggestion ou autrement, le fait existe qu'il est insensible. Il n'en est pas de même si on lui fait accroire qu'il n'a plus de bras. Dans le premier cas, l'idée a un substratum réel; ce qu'elle n'a pas dans le second. Je pourrais m'étendre davantage sur ce sujet, et rechercher, par exemple, si on peut mettre sur le même rang ces deux phénomènes inverses, la disparition et l'apparition suggérée d'une douleur déterminée comme celle d'une brûlure. Mais ceci m'entraînerait absolument trop loin. Je me contenterai d'établir, par des preuves expérimentales, l'hypnotisation du sujet au moment d'une suggestion *sine materia*, si je puis employer ici ce terme d'école.

Voici un fait choisi entre cent. Était présent M. R. Boddaert, professeur de clinique à l'université de Gand.

J... est à la table, et bien éveillée. Je lui mets en main un rond de serviette. « Qu'est que c'est que cela, J...? — Un rond de serviette, me répond-elle en riant. — Vous vous trompez, c'est un cercle de roue de charrette. » Instantanément la figure de J... change; le regard devient fixe et étonné. « Vraiment, monsieur! comme il est grand! » et elle trace un grand cercle sur la table. « Il faut ôter cela, J... » J... soulève avec effort le rond de serviette : « Comme il est lourd! — Je vais vous aider. — Non, vous vous ferez mal! » Elle le dépose à terre avec précaution, puis le fait rouler lentement devant elle, et le dépose contre le mur dans un coin. Je vais pour le prendre. Elle est anxieuse. Je le soulève et le laisse retomber. Elle retire vivement ses pieds et s'assure, avec la terreur peinte sur son visage, qu'il n'est pas tombé sur les miens. « Pas d'imprudence, monsieur, je vous prie! » J... n'est pas éveillée, car elle ne voit plus personne. Elle ne roulerait pas un rond de serviette devant un inconnu en présence de qui elle est pour la première fois. Du reste je n'ai qu'à dire : « Éveillez-vous! » ou lui souffler dans la figure, ou la secouer d'une certaine façon, pour qu'elle revienne à elle. Or, si je l'éveille, c'est qu'elle est endormie.

Je l'interroge. « Qu'avez-vous fait? — Je ne sais pas; ai-je été endormie? — Oui. — Je ne me souviens pas. » Je lui montre le rond; ses souvenirs reviennent et elle sourit. Elle raconte tout le rêve.

Je ne disconviens pas que ces choses sont étranges et encore entourées d'un voile obscur. Je crois, comme je l'ai déjà annoncé, en posséder l'explication. Pour le moment, je me borne à faire remarquer que, par mon interprétation, l'inexpliqué, au lieu de se ramifier indéfiniment, converge vers un tronc unique.

J... s'étonne de ces choses, et moi avec elle. Elle n'y comprend rien, ni moi non plus. Souvent le sommeil hypnotique forme la matière de nos entretiens. Exemple [1] : Je suis accoudé à la cheminée; J... est devant moi, et notre causerie tombe sur l'hypnotisme. « Ce que je ne comprends pas, monsieur, c'est que je ne puis pas empêcher ce que vous voulez. — Je ne le comprends pas plus que vous. Pourquoi, si je vous dis que votre bras est raide, votre bras est-il raide? — Oui, pourquoi est-il raide? Ah! que c'est gênant, voyons, ôtez-moi cela! »

Vous allez croire que, cette fois encore, J... est endormie; non, elle est éveilllée, bien que quelque chose d'indéfinissable soit venu s'étendre sur sa physionomie ou sur son regard. Néanmoins, si je lui souffle dans la face, son bras redeviendra souple. Mais ce souffle ne produit pas de réveil, il n'est que le signe de la disparition du phénomène. Par quoi la suggestion a-t-elle été opérée? Oh! par un rien. J'ai prononcé une phrase avec un léger ton impératif, et cela a suffi. Aujourd'hui je saurai, presque à coup sûr, prendre le ton voulu pour produire ou ne pas produire la suggestion, et je saurai lire sur le visage de J.... si elle a porté ou non. Et pourquoi J.... n'est-elle pas endormie? Parce que la suggestion a un substratum réel.

Voilà J... délivrée de sa contracture. « Pourtant, J..., si vous ne vouliez pas une bonne fois, comme il faut, cela n'arriverait pas. Voyons, résistez de tout votre pouvoir. — Oui, monsieur. — J..., votre bras est raide. » J... change de physionomie; mais elle est plutôt dépitée et non hypnotisée.

Je reprends et continue : « Ainsi donc, J..., si je vous fais voir quelque chose qui n'existe pas, vous le voyez. — Comment? sans m'endormir? — Mais oui. Voyez-vous quelle abondante chevelure couvre mon front et quelle belle barbe noire! »

Le lecteur comprend sans doute que ma barbe est blanche et que mon front est bien près de faire le tour de ma personne. Voilà J... qui admire ma chevelure, et passe sa main dans la longue barbe noire qui pend devant ma poitrine. Mais cette fois l'œil est fixe, l'air sérieux et significatif pour quiconque a étudié d'un peu près la physionomie des hypnotisés. Je souffle dans sa figure; l'illusion s'évanouit, ainsi que le nuage qui s'était répandu sur ses traits.

Bien mieux, je puis détruire la réalité, parcelle par parcelle. Je saurai prendre un certain ton qui lui fera dire : « Pas tout à fait noire, monsieur, il y a assez bien de poils blancs », ou bien : « Oh!

1. J'ai tout récemment répété ces expériences devant mes collègues MM. von Winiwarter et Nuel, tous deux professeurs à la faculté de médecine de Liège.

il y a plus de blanc que de noir dans votre barbe. » Mais quel que soit le degré de l'illusion, le phénomène est toujours du même ordre; il est le produit d'une hypnotisation.

Comme on le voit, le sujet s'endort quand la suggestion le transporte hors de la réalité et lui fait voir ce qui n'existe pas. Toute suggestion de l'espèce renferme à l'état latent l'ordre préalable de dormir. Quand on lui dit : Voyez les beaux poissons rouges! c'est comme si l'on avait commencé par lui dire : Dormez.

Autre est le phénomène quand la suggestion est accompagnée d'une modification corporelle : chaud, froid, paralysie, contracture, urticaire, besoin, douleur ou apaisement de douleur. Quand M. Charcot disait à sa pensionnaire : « Vous avez bien mal dans le dos! », elle avait réellement mal et n'était pas nécessairement hypnotisée. Souvent l'arrivée du médecin ou du chirurgien calme ou exaspère les maux du patient, sans qu'on puisse dire qu'elle l'hypnotise au sens propre du mot. Nous dirons un jour ce que nous croyons qu'il en est dans la réalité.

Rien de plus naturel d'ailleurs. Le sommeil est caractérisé par ce fait que l'imaginaire vient prendre la place du réel. Cette partie de l'âme qui reste en communication avec la réalité ne dort pas. Ne rêve et ne dort que celle qui dramatise et transforme les impressions extérieures de manière à créer un monde factice où le dormeur croit vivre et se mouvoir. La distinction est capitale. Il n'y a pas d'hallucination quand l'image repose sur une réalité adéquate. Le liseur de roman, le spectateur d'une féerie n'est pas endormi, même quand il s'abandonne tout à fait à l'illusion de sa lecture ou du spectacle [1].

C'est lorsqu'on veut donner des suggestions dans les conditions qui viennent d'être dites, c'est-à-dire sans hypnotiser le sujet par une opération spéciale, que l'on pourrait croire à une action extérieure de la pensée. Si je m'observe avec soin, je remarque que, quand je reste indifférent à l'affirmation que j'énonce, c'est-à-dire quand je la prononce des lèvres seulement, elle ne se réalise pas. Pour qu'elle se réalise, il faut que j'y mette une certaine volonté, une certaine sincérité. La thèse dont M. Richet a failli prendre la défense, concernant la communication de la pensée, trouverait-elle donc là un appui expérimental? Non. Cette efficacité apparente de la volonté provient uniquement, je crois, de la physionomie de l'hypnotiseur qui vient contredire ses paroles si sa volonté fait défaut. Il va sans dire qu'ici interviennent pour une grande part les habitudes prises et par l'hyp-

1. Voir *le Sommeil et les Rêves*, p. 53-103, notamment p. 78.

notiseur et par les sujets. Pourtant, quand je rappelle mes souvenirs, il me semble que, malgré un long commerce qui pourrait comporter de la distraction ou de l'indifférence, c'était avec autorité que M. Charcot s'adressait à ses malades, et, entre autres, à cette fille si suggestible dont j'ai raconté les hallucinations à l'état de veille.

On peut, à l'état de veille, donner des suggestions à longue échéance. Ainsi, l'un des jours du mois de mai (c'était le 10), à sept heures du matin, j'annonce à J... que, au moment où elle habillera ma femme, elle lui verra un grand nez. A sept heures un quart, elle avait gardé le souvenir de la suggestion. A huit heures un quart, elle la racontait à ma femme, et lui disait qu'elle ne l'aurait pas. Vers huit heures et demie, occupée à faire une chambre au second, elle se disait tout le temps « qu'il ne lui plairait pas » de l'avoir. A huit heures trois quarts, *elle ne savait plus quelle était cette chose qu'il ne lui plaisait pas d'avoir*. A neuf heures, la suggestion opérait. J'étais présent; elle n'a pas eu du tout l'air de me voir et elle a pourtant passé tout près de moi. Elle a ri aux éclats en voyant ma femme, et lui a pincé l'appendice imaginaire. Sur mon conseil, ma femme lui a soufflé dans la figure. Souvenir intégral. C'est ainsi que j'ai pu reproduire de quart d'heure en quart d'heure ce qui s'était passé en elle.

La question se pose de savoir si le sujet s'endort au moment où on lui fait la suggestion. Je suis porté à le croire; mais il m'est difficile aujourd'hui de répondre avec assurance parce que la mémoire de mes deux servantes est, comme je l'ai plusieurs fois observé, tellement développée, qu'un rien rafraîchit leur souvenir. Voici néanmoins quelques faits.

Le 7 mai, à dix heures du soir, je commande à J..., sans l'endormir, de m'apporter le lendemain, à sept heures, mon déjeuner, et de m'embrasser (ici le nuage) en me disant qu'elle m'aimait bien. Il faut savoir que c'est L... la cuisinière qui m'apporte d'ordinaire mon déjeuner. A sept heures, j'entends une dispute dans l'office. L... monte avec le déjeuner, suivie par J... qui veut le lui prendre. L... tient bon et l'emporte. J... est mécontente, mais bientôt elle se rassérène. Je lui demande le motif de la dispute. Elle me le dit, ajoutant « qu'elle a bien encore deux autres envies, mais qu'elle ne les exécutera pas ». Là-dessus, l'interrompant, je lui dis qu'à neuf heures elle viendra me demander son bras qu'elle aura perdu. « Oui, monsieur! » fait-elle d'un ton d'incrédulité. Mais j'ai remarqué le nuage. Deux minutes après, je lui demande ce que je lui ai dit; elle n'en a gardé aucun souvenir. Je l'endors; le souvenir y est. Cette fois-là, il y avait donc eu évidemment hypnotisation.

A neuf heures, J..., visiblement hypnotisée, vient me redemander

son bras qu'elle ne sent plus. « Ça lui a pris depuis deux minutes. » Je lui rends son bras. Elle pousse un profond soupir comme quand je la réveille. Maintenant « elle est bien éveillée. Tantôt elle se sentait éveillée aussi, mais avait quelque chose de si *drôle* sur le corps. » Elle ne se souvient pas que je lui ai fait une suggestion.

Je lui annonce qu'à dix heures la même chose lui arrivera. Elle s'éloigne *en souriant* et en disant que non, qu'elle saura empêcher cela. Je ne saisis aucune altération dans sa physionomie. Une minute après, je lui demande si elle se souvient de la suggestion. Elle me reproduit tout l'interrogatoire qui précède, mais ce n'est que par mon insistance qu'elle se rappelle la dernière suggestion : « *elle ne viendra pas.* » Dix minutes après, interrogée, elle s'en souvient encore, mais m'avoue qu'elle l'avait presque oubliée. A dix heures, elle a ressenti de la lourdeur dans le bras, mais, m'a-t-elle dit, elle n'a pas voulu venir, et elle n'est pas venue.

Ici, nous n'avons affaire qu'à une demi-hypnotisation. A parler exactement, le sujet est tiraillé en sens divers, et l'hypnotisation qui est en train d'assurer ses effets est comme entravée dans sa marche, et les effets ne se manifestent qu'incomplètement.

Il résulte de là qu'à la date du 7 mai, J... était encore susceptible d'oublier, et cet oubli était un signe de l'état hypnotique. L'éducation a tendu de plus en plus à effacer ce signe. A la même date, M... gardait intact et longtemps le souvenir des suggestions qui lui étaient faites.

Mais, ce qui est vraiment merveilleux, c'est la puissance avec laquelle les ordres s'implantent dans le cerveau des personnes hypnotisées ou hypnotisables. Depuis une huitaine de jours [1], je fais des expériences continues sur l'appréciation du temps par les somnambules. Tous les jours, J... et M... reçoivent une et quelquefois deux suggestions. Comme je n'ai besoin que de constater une heure, l'ordre est des plus simples et des plus banals : donner la main à un de mes enfants, du foin à l'âne, un os au chien, faire une fausse commission près de ma femme ou de moi, en un mot, des niaiseries. Le croirait-on? l'accomplissement de ces niaiseries les tourmente; elles se demandent si elles doivent faire cette chose qui leur paraît ou puérile, ou familière, ou fantasque. J'ai eu beau les prévenir que je leur donne une suggestion tous les jours — ce que je ne fais d'ailleurs qu'avec leur consentement — j'ai beau leur annoncer à l'avance l'injonction que je me propose de leur intimer; j'ai beau même attirer spécialement leur attention à l'instant où je les hypnotise et à l'instant où je les réveille, sur ce que je viens de leur glisser dans

1. J'écris ces dernières lignes au commencement d'octobre.

l'oreille en le leur répétant, l'hypnotisation ne laisse aucune trace dans leur souvenir, et au moment où la suggestion va se réaliser, toute autre chose disparaît; elles ne se souviennent pas de ce que j'ai pu leur dire à ce sujet; elles sont tout entières à leur obsession.

Elles savent dans quel but je fais mes expériences; elles savent que je note seulement l'heure et la minute où l'idée de l'acte leur apparaît; elles savent, pour me l'avoir entendu répéter vingt fois, qu'il est inutile qu'elles courent après mes enfants, l'âne ou le chien, ou montent chez ma femme, et que la connaissance de leur intention me suffit; au moment psychologique, comme on dit aujourd'hui, elles ne savent plus rien; elles courent après mes enfants, l'âne ou le chien ou montent chez ma femme. Je ne puis assez admirer leur obstination et leur stupidité. « C'est que vous avez beau dire, vous, monsieur, me dit J..., dans son langage naïf et précis; mais quand ça vous prend, vous n'êtes plus vous, et vous n'êtes plus chez vous. La chose vous trotte dans la tête, et vous ne pensez plus à rien d'autre. »

Décidément il est bien certain qu'elles se réhypnotisent. La suggestion est comme un œuf pondu par l'hypnotiseur dans le cerveau de l'hypnotisé, qui éclôt à l'heure prévue, et accomplit fatalement son évolution.

XI

Il s'agissait maintenant de s'assurer si les caractères de la veille somnambulique ne variaient pas lorsque les suggestions étaient faites à l'état de veille, c'est-à-dire sans hypnotisation préalable. C'est ce que je fis quelques jours plus tard. Je romps le récit chronologique de mes expériences pour les ranger dans un ordre plus logique.

Assuré que les rêves que je donnais à J..... et à M..... pouvaient se réaliser de la même manière chez d'autres somnambules, je repris le 25 avril, avec celles ci, le cours de mes expériences, puisant mes inspirations soit dans le répertoire connu des rêves, soit chez les auteurs de contes fantastiques, tels que Chamisso et Hofmann.

1. M..... est priée de passer quelques friandises aux invités. Elle ne demande pas mieux, mais il n'y en a point. Elle ne sait donc pas que son bras est du massepain. A l'instant, elle porte son doigt à sa bouche. Sur mon ordre, elle en coupe, avec un couteau de bois, des tranches qu'elle met sur un plateau et passe à la société. Souvenir.

2. J..... n'a plus de poids et peut s'élever sans effort dans les airs.

J..... plane, d'un geste superbe, les bras en l'air, se dressant sur la pointe des pieds. Réveillée au moment où elle fait un effort marqué pour s'élancer dans l'espace. Souvenir. « Voilà au moins un rêve agréable ! »

3. *Changements de personnalité.*

1° J..... devient très petite. Elle se contemple avec consternation, et fait des réflexions *désolantes* sur ses mains, ses pieds, son corps. Pendant ce temps, je persuade à M..... qu'elle a des poils, une longue queue, des oreilles droites, des moustaches, des griffes. « Je suis un chat! » Elle se jette à quatre pattes. Je retourne à J...., à qui je dis qu'elle est souris. Elle se jette aussi à quatre pattes. Je lui montre le chat. Alors J...., avec les gestes les plus vrais et les plus comiques, bondit de coin en coin, se tapit derrière les meubles, se glisse sous un sopha pendant que le chat, lui, se traîne *lourdement* vers elle. La scène est désopilante.

Réveillée dans un coin, J..... ne se souvient de rien. « Elle se cachait, mais elle ne sait pourquoi. » Nous lui narrons son rêve ; le souvenir en est décidément aboli. C'est naturel. Au contraire, M....., réveillée pendant qu'elle se traîne, se souvient du personnage qu'elle jouait.

2° J..... est légère comme une plume, elle voltige dans les airs sous le souffle du vent; elle devient oiseau; elle fend l'espace. Un plomb lui casse une aile, elle tombe ; néanmoins elle reste debout. Réveillée, elle n'a nul souvenir. Quelqu'un en exprime son étonnement; à tort, car l'attitude de J..... à son réveil n'a pour elle rien d'étrange ni rien d'inexplicable. Nous faisons sur-le-champ la contre-épreuve. J..... est encore oiseau; elle est épervier; elle cherche une proie; un pigeon passe (c'est mon mouchoir que je jette en l'air). J..... s'en saisit et le prend dans ses dents. Réveil et souvenir.

4. *Invraisemblances.*

1° M..... est invitée à remuer ses bras et ses jambes. Mais voilà que ses jambes se détachent et s'enfuient. M..... veut courir après. Je lui fais observer que, n'ayant plus de jambes, elle ne peut courir (ceci confirme ce que je disais plus haut touchant la logique bornée des somnambules). Cette réflexion la cloue sur place, et d'un ton navré : « Elles sont parties, monsieur ! » Je les lui montre dans un coin de l'appartement. Suivant son habitude, elle se refuse d'abord à les reconnaître; puis finit par jeter vers elles un regard de convoitise. « Étendez les bras. — Ils ne sont pas assez longs. — Ils vont s'allonger, voyez! » M...., au moyen de ses bras démesurément longs, ressaisit ses jambes et se les rattache. Elle est heureuse; elle marche. Mais voilà qu'une jambe se détache encore et s'en va. M..... la poursuit

sautant sur un pied et la ressaisit. Elle prend pour sa jambe le bois enroulé d'un store déposé dans un coin de la pièce. Réveil et souvenir.

2° J..... devient extraordinairement grande et grosse. Sa tête touche au plafond. Invitée à passer par la porte, elle se cogne la tête contre le linteau, et refuse de passer. Je lui dis de se courber. Elle se baisse tout à fait et quand elle est à l'autre côté, d'un air satisfait : « J'y suis, monsieur. » Elle revient dans la pièce de la même manière. Moi : « C'est bien gênant d'être si grande. — Oui, monsieur. — Vous ne saurez plus mettre vous-même ni vos bas ni vos souliers. — Non! vraiment! (J..... fait le geste et n'atteint pas ses pieds.) Vous ne pourrez plus manger sans aide; votre tête est bien trop haut; vous ne sauriez atteindre votre bouche. — Hélas! non. (J..... lève son bras en l'air le plus haut qu'elle peut; *lève les yeux et voit* que sa tête est encore bien au-dessus de sa main.) Elle est inquiète. Le remède est bientôt trouvé : il s'agit simplement de lui enlever une tranche épaisse au milieu du corps et de rapprocher les deux tronçons. Approbation. J'enlève d'abord avec des ciseaux la partie supérieure du corps, je la place sur la table. *Elle la voit*; puis je détache la tranche, que je mets à côté. J..... suit des yeux l'opération avec un contentement visible. « Maintenant, recollez vous-même les deux morceaux. » J..... s'empare de son demi-corps (ce demi-corps est un bas que je lui mets en main comme point d'attache pour la mémoire) et se le rapplique sur le reste. Réveil et souvenir.

3° La grosse L... , la cuisinière, est présente. Je dis à J..... que c'est une chaise. Elle s'assied sur L..... La chaise a des soubresauts étranges et désagréables qui font faire à J..... les réflexions les plus comiques. Elle cherche à la fixer, et l'examine attentivement sous tous les sens pour découvrir le défaut. Elle n'est pas rassurée et son esprit se trouble : « Monsieur, je suis fatiguée; je voudrais bien m'asseoir; mais cette chaise est si drôle. » La mimique de J..... est d'une vérité surprenante. Nous rions aux larmes. Mais la bonne fille devient visiblement haletante; je la réveille quand elle est debout. Oubli absolu.

5. *Non-sens logique* (6 mai).

M..... n'a plus à elle que sa tête; le corps qu'elle a est celui de J..... Aussi elle ne le sent pas; on peut le pincer, etc. Elle ne peut non plus s'en servir; elle ne sait remuer ni les bras, ni les jambes; elle ne sait pas même se tenir debout. M..... tombe *savamment* dans le fauteuil.

A J..... on a donné le corps de M..... « Vraiment! comme je suis petite! » Elle se regarde de haut en bas. « Ça ne fait rien; je m'en sers aussi bien que du mien. » Elle va, vient, se remue avec vivacité.

Moi : « Par malheur, votre sœur ne sait pas se servir de votre corps. — Il faut le lui apprendre, monsieur ! » A sa sœur : « Allons, lève-toi ! marche ! » Elle la prend sous les bras, la met debout, la pousse, lui tiraille tous les membres. M..... résiste, gémit, montre de la mauvaise humeur. Moi à J..... : « Après tout, je ferais mieux de vous rendre votre corps. Il y a moyen, morceau par morceau. — Oui, monsieur. — Je vais commencer par détacher un bras. Pourvu seulement que vous n'ayez pas mal ! » Voilà J..... qui a mal au corps de M..... qu'elle regarde comme le sien ; elle crie, si je le pince, et au moment où je fais semblant de détacher le bras avec mon couteau, elle pousse un cri de douleur. Moi : « Décidément, ce moyen n'est pas praticable ; si j'échangeais les têtes, ce serait plus simple. — Je crois bien que oui, monsieur. »

Je commence par détacher la tête de J..... que je mets soigneusement dans mon chapeau sur la table. Elle la contemple avec satisfaction ; elle n'a pas eu mal. Je lui remets un couteau de bois pour détacher la tête de M..... Elle détache la tête, la met dans un mouchoir qu'elle dépose sur les genoux de M..... Après quoi, *sans que j'aie besoin de rien lui dire*, elle prend mon chapeau, l'enfonce sur la tête de M...., puis prend le mouchoir et le met sur sa tête. « Ça a très bien marché, monsieur ; je n'ai pas eu mal du tout, et c'est mieux ainsi. — En effet ; mais nous n'avons pas réfléchi ; vous aviez le corps de M..... Voilà que vous avez aussi sa tête ; vous êtes M.... ! » J..... est frappée de la justesse de ce raisonnement et reste interdite. Son regard nous montre qu'elle est plongée dans des réflexions inextricables. Tout à coup : « Je reprends ma tête ! » s'écrie-t-elle, et vivement, elle jette le mouchoir sur la table, enlève mon chapeau de la tête de M..... et le met sur la sienne. Je réveille J...., qui se souvient de tout le drame. Je permets ensuite à M..... de reprendre son corps à J...., ce qu'elle fait d'un geste rapide. Je la réveille ; pas de souvenir.

Je pourrais allonger encore la liste de ces étonnantes fantaisies. Mais elle est plus que suffisante pour établir la proposition que nous avons en vue, à savoir que ce qu'on appelle la veille somnambulique est un tissu de rêves, plus ou moins bizarres, conformément à la volonté de l'hypnotiseur. Le sujet rêve. Pour nous, il n'a pas l'air de rêver, pourquoi ? Uniquement parce qu'il n'est pas dans son lit et tient les yeux ouverts. En fait, il ne voit pas les objets qui l'entourent ; il ne voit que les objets qui figurent dans son rêve, et encore tels qu'on lui montre. Une personne peut être une chaise, et lui même peut être une brouette. Un corps s'évanouit à ses yeux ; il ne s'en étonne pas ; mais il suit néanmoins ce corps évanoui et avec une

logique singulièrement obstinée. Ainsi des fous *voient* des ennemis *invisibles*, et font tout pour leur échapper et les dépister [1].

XII

Je reprends maintenant le récit chronologique de mes expériences au point où je l'avais laissé. Celles que je vais rapporter ont eu pour but de prouver que la réhypnotisation a lieu même quand les suggestions sont à longue échéance. C'est pourquoi je leur avais donné le pas sur l'étude des suggestions à l'état de veille. Mais elles jettent en même temps une grande clarté sur la manière dont le sujet accepte les suggestions, et c'est à ce point de vue principalement que je vais les utiliser.

Le rêve s'impose à notre imagination; nous n'avons pas le pouvoir de le chasser. Il en est ainsi de la suggestion hypnotique. De quelle nature est la persécution suggestive; jusqu'à quel point peut-on s'y soustraire? c'est ce que je désirais examiner. Pour cela, je fis principalement appel à la complaisance de J..... Elle est vive, intelligente, dévouée, et curieuse des choses de l'hypnotisme. Elle se refuse rarement aux expériences intimes. Enfin elle sait rendre compte en termes très convenables de ce qui se passe en elle. Souvent son langage est si clair dans sa simplicité qu'il n'y aurait aucun avantage à y substituer le mien.

Le 7 avril, je suggère aux deux sœurs de venir le lendemain, la cadette à midi, l'aînée à midi trois quarts, me demander si je ne les ai pas appelées. C'étaient mes premières suggestions à longue échéance. Elles ignoraient absolument ce que c'est.

M..... est venue me faire la question à sept heures et demie du matin. Je n'insiste pas sur ce changement d'heure, me proposant de traiter sous peu du sens du temps chez les hypnotisés. Je lui ai dit : « Je ne vous ai pas appelée. » Elle m'a répondu : « Je croyais. » Elle avait un air singulier, mais qu'une personne non prévenue n'aurait probablement pas remarqué.

Quant à sa sœur, elle n'est pas venue. Je m'abstins de toute observation directe. Vers six heures, je la vis pour la première fois de tout ce jour et elle me dit : « Mais, monsieur, m'avez-vous appelée aujourd'hui vers une heure? — Non. — Ah! j'en suis bien aise. J'ai voulu

1. Il reste à approfondir davantage ce phénomène de la disparition. J'ai fait d'autres expériences que celles que je rapporte ici, mais elles ne sont pas encore suffisamment concluantes à mes yeux.

entrer dans la salle à manger (nous étions à table), croyant que vous m'aviez appelée. J'ai même demandé à L..... (la cuisinière) si vous n'aviez pas fait chercher après moi. Elle m'a dit que non. Ainsi, cela n'était pas? — Non. — Il n'y a rien d'étonnant; je suis si distraite. Mais c'est tout de même singulier; j'aurais juré que je devais venir près de vous. »

Je disais plus haut que le souvenir de la suggestion se ravive spontanément quand l'exécution en est entravée; nous en avons ici un exemple démonstratif.

J'endors J..... et lui commande de m'apporter le lendemain à midi et demi un mouchoir de poche.

Le 9 avril, à midi et demi précis, J..... m'apporte le mouchoir. Elle a cet air qui caractérise chez elle le somnambulisme : quelque chose de froid et de correct au lieu du sourire avenant qui lui est habituel; le regard fixe, le corps raide. « Qu'ai-je à faire de ce mouchoir? — Ne l'avez-vous pas demandé? — Non. — Il me semblait. Vous ne l'avez pas demandé aujourd'hui? — Non. — *J'ai donc rêvé cela.* J'en serai quitte pour le reporter. » Pendant ce bout de conversation, la physionomie de J..... reprend peu à peu son air naturel, de sorte que je n'ai pas saisi le passage. Rentrant dans la chambre voisine, elle dit à ma femme : « Je crois que monsieur me joue des farces. »

Ce même jour, passant à des suggestions grotesques, je lui enjoins de venir me peigner la barbe le lendemain à neuf heures.

Le 10 avril à neuf heures et cinq minutes, J..... vient près de moi; elle a son air étrange; elle tient un peigne en main. Au moment où elle s'apprête à me peigner, je lui souffle à la face. Sa figure ordinaire lui revient subitement, ainsi que la conscience de la réalité. Elle me raconte que l'envie de descendre (du second étage où elle était occupée) près de moi (j'étais au premier) lui avait pris tout à coup, il y avait un petit quart d'heure. Un instant après, ma femme l'appelait pour son service. J..... confia à ma femme qu'elle avait une « envie folle » de venir près de moi. (Elle avait ajouté, ce qu'elle ne m'avait pas dit : « Monsieur m'a encore fait une farce; mais quand même je devrais me renfermer dans ma chambre, je ne veux pas y aller, je résisterai. ») Elle avait toutefois achevé son service ; c'est ainsi qu'elle avait apporté dans la pièce où je me tenais une chaufferette à l'usage de ma femme, comme elle le fait toujours. *Elle ne m'avait pas vu à ce moment.* Elle est cependant rentrée immédiatement avec ce peigne « qu'elle s'était sentie dans l'*obligation* de prendre ». Présentement, ajouta-t-elle, elle s'aperçoit bien qu'elle est éveillée, mais elle ne se rappelle pas s'être endormie.

Je l'endors pour voir si le sommeil modifiera ses réponses. Il n'en

est rien. Je lui donne alors la même suggestion pour le lendemain à la même heure. Elle me répond dans son sommeil d'un ton ferme qu'elle n'obéira pas. Je lui affirme à plusieurs reprises qu'elle le fera. Elle persiste dans ses refus.

Je lui donne une deuxième suggestion. Le surlendemain (lundi 12 avril), elle doit se jeter à genoux après avoir coiffé ma femme. Je donne la même suggestion à M..... pour le même jour à huit heures du matin. Pour ne plus y revenir, cette suggestion est restée sans effet sur l'une et sur l'autre. Peut-être s'est-elle accomplie en rêve.

Enfin deux heures après, je donne à J..... une troisième suggestion : Ce soir, après avoir mis ma femme au lit, elle aura à se décoiffer devant l'armoire à glace.

Je suis présent à la scène. A peine ma femme est-elle au lit, et les objets de toilette remis en ordre, que J..... se dirige vers la glace, avec l'air que nous savons. Je m'approche et je lui souffle à la figure : *elle se réveille* si visiblement que le doute n'est pas possible. « Cela lui a pris quand madame a été au lit. C'est comme quelque chose qui la *peine* et la contraint. En lui soufflant dans la figure, *je l'ai remise à l'aise*, car elle n'est pas à l'aise quand cela lui prend. »

Dimanche 11 avril, sept heures et demie du matin. Je redemande à J..... la description de son état de la veille ; je sténographie ses paroles sous sa dictée : « Quand ça me prend, c'est comme si j'avais commis une grande faute qu'il faut expier ; quelque chose de si triste. Vous m'avez soulagée d'une si grande peine en me réveillant. On n'a pas bon (wallonisme très expressif formé sur l'analogie de *avoir chaud*, *avoir froid*), quand ça vous prend. Ça vous serre, c'est comme un poids qui vous étouffe. »

A neuf heures et dix minutes, J.... est arrivée pour me peigner. Je lui ai arrêté la main ; elle a passé le peigne dans l'autre main. Je lui ai tenu les deux mains ; elle a lutté faiblement. Elle m'a regardé fixement pendant tout le temps. Je lui ai dit : « Dormez. » Elle a fermé les yeux selon son habitude. Je la réveille, en lui disant : « Réveillez-vous. » Elle s'est réveillée en pleine conscience.

Elle est furieuse ; il y avait *dix minutes* qu'elle résistait à sa suggestion. *Elle s'y sentait contrainte, mais elle ne voulait pas*. Cela aussi était une *peine*, mais moins grande. (J.... entend le mot *peine* dans un sens qui se rapproche de celui de *punition*.) Elle ne viendra plus ; elle ne veut plus qu'on lui donne cette suggestion.

Je conviens avec elle de continuer l'expérience. Je l'engage à me résister, et à me répondre par un refus. Je lui demande son heure : « Aujourd'hui même, quand madame sera au lit. »

Endormie, elle répond par un *je ne veux pas*, *je n'irai pas* à toutes mes injonctions. Vers la fin, elle faiblit et garde le silence. J'insiste de nouveau pour qu'elle me réponde une dernière fois par un refus formel. Elle le fait. Je lui laisse le dernier mot.

Réveillée, je lui répète notre conversation. Elle prend la ferme résolution de ne pas obéir. Je crains bien un peu de gâter mon sujet. Ce qui me rassure, c'est qu'elle me refuse en quelque sorte par mon ordre, et qu'ainsi je puis continuer à exercer sur elle ma domination.

Dix heures et demie du soir. J..... a mis ma femme au lit. J'ai été présent tout le temps de la façon la plus naturelle. Nous venons justement de faire les expériences curieuses et amusantes rapportées plus haut. Elles l'ont vivement intéressée et nous les commentons. Les arrangements à peu près terminés, je sors de la chambre une seconde pour prendre un livre, et quand je rentre, j'aperçois J..... près de ma femme, lui disant d'un ton animé : « Vous allez voir qu'il va encore m'arriver quelque chose. Voilà encore l'envie qui me prend d'aller près de monsieur. Mais je ne le ferai pas. »

Ces paroles ainsi que celles qui vont suivre sont textuelles ; je les sténographie à mesure qu'elle les prononce.

J..... passe près de moi avec un air de défi. Elle termine son ouvrage : aller à la fontaine d'un cabinet de toilette remplir d'eau fraîche une carafe pour la nuit. Elle repasse avec le même air, que je ne me lasse pas de décrire, parce que personne au monde, sauf peut-être trois personnes, ne sauraient y découvrir rien de particulier. L'œil bien ouvert, le regard bien franc, bien vif, mais plus profond et plus fixe, un sourire beaucoup moins marqué qu'à l'ordinaire et nuancé de dépit, l'attitude générale du corps plus raide et plus militaire, une expression indéfinissable de décision mêlée à celle de condescendance polie et affable qui forme le côté saillant de sa physionomie habituelle.

Elle va poser la carafe sur le lavabo. Elle me tourne le dos. Je devine la lutte. Elle ouvre le tiroir, elle prend le peigne. Elle le tient en main, le tourne et le retourne. Puis brusquement, elle fait volte-face, vient vers moi d'un pas automatique, et me passe le peigne dans la barbe, me regardant fixement comme si elle me bravait. « J....., lui dis-je d'un ton presque sévère, vous manquez à votre parole. » A l'instant même, elle cesse et reprend son demi-sourire de défi. Nous nous regardons mutuellement dans le blanc des yeux. Ma physionomie doit être impassible comme la sienne. Cependant je me dis mentalement : « Tu le feras », comme elle a l'air de se dire : « Je ne le ferai pas. » Après une ou deux minutes d'immobilité, je passe la main dans ma barbe. J.... à l'instant y passe le peigne. Je

triomphe, et mon sentiment doit se refléter sur ma figure; J..... s'arrête brusquement, et colle son bras le long de son corps. Je *la réveille*, et la conscience lui revient.

Elle est en fureur contre elle-même. Elle décrit dans les termes suivants l'état de son esprit : « Ce qui me surprend, c'est que je sens venir ça et que je n'y puis pas résister. Ça m'est venu quand madame a été au lit : c'est quelque chose dans mon intérieur qui m'emporte, me pousse, m'oblige à obéir. Cela vient brusquement. Je croyais que cela allait se passer. — Étiez-vous endormie? — Je ne saurais pas dire; mais j'étais toute *drôle*. Quand j'ai pris la carafe, je pensais bien que je résisterais, que c'était fini, et je me sentais plus à l'aise. Puis j'ai dû céder. Mais je ne le ferai plus. — Voulons-nous essayer? — Oui... Mais non. Je sens que je le ferais encore. » Je suis moi-même convaincu qu'elle cèdera, par la raison même qu'elle a cédé. Mais je ne veux pas poursuivre l'expérience plus loin, de peur de gâter le sujet. Je pourrai le reprendre plus tard, lorsque j'aurai terminé la série des investigations pour lesquelles je la réserve. D'ailleurs, au point où en est la question, cette poursuite ne présenterait plus grand intérêt.

Ce qui va suivre en présente davantage. J..... se rappelle parfaitement toute la conversation du matin, le but de mes expériences, le défi que je lui ai posé, sa résolution de ne pas céder à mon injonction. Mais le souvenir de cette même conversation tenue pendant son sommeil est complètement aboli. Je lui annonce que je vais l'endormir pour le faire revenir. Et, en effet, endormie, elle me reproduit tout le dialogue. Arrivée au milieu de sa dernière phrase : « Non, monsieur, je ne le ferai pas », je la réveille. Elle me répète de nouveau tout le dialogue qu'elle vient de retrouver; mais il lui semble maintenant qu'il a été tenu, non pas quand elle dormait, mais quand elle était éveillée; seulement elle ne sait pas à quel moment.

Cette confusion est des plus compréhensibles; elle n'en est pas moins digne de remarque. Nous verrons plus loin la confusion inverse se produire : la parole entendue à l'état dit de veille ne pouvant plus se remémorer que dans l'état hypnotique, — nouvelle preuve du caractère hypnotique de ce prétendu état de veille.

La plupart des traits épars que j'ai notés jusqu'à présent sont rassemblés dans cette vivante description empruntée à M. Beaunis [1] : « La façon dont les suggestions s'établissent chez les sujets et les moyens qu'ils emploient parfois pour y résister donnent des renseignements précieux sur l'état de la volonté dans le somnambulisme.

1. *Recherches expérimentales*, etc., p. 80.

Rien de plus curieux, au point de vue psychologique, que de suivre sur leur physionomie l'éclosion et le développement de l'idée qui leur a été suggérée. Ce sera, par exemple, au milieu d'une conversation banale qui n'a aucun rapport avec la suggestion. Tout à coup, l'hypnotiseur qui est averti et qui surveille son sujet sans en avoir l'air, saisit, à un moment donné, comme une sorte d'arrêt dans la pensée, de choc intérieur qui se traduit par un signe imperceptible, un regard, un geste, un pli de la face, n'importe quoi; puis la conversation reprend, mais l'idée revient à la charge, encore faible et indécise; il y a un peu d'étonnement dans le regard; on sent que quelque chose d'inattendu traverse par moments l'esprit comme un éclair; bientôt l'idée grandit peu à peu; elle s'empare de plus en plus de l'intelligence; la lutte est commencée; les yeux, les gestes, tout parle, tout révèle le combat intérieur; on suit les fluctuations de la pensée; le sujet écoute encore la conversation, mais vaguement, machinalement; il est ailleurs; tout son être est en proie à l'idée fixe qui s'implante de plus en plus dans son cerveau; le moment est venu; toute hésitation disparaît; la figure prend un caractère remarquable de résolution; le sujet se lève et accomplit l'acte suggéré. »

La description est fidèle: mais la lutte est moins longue qu'il ne faut de temps pour la lire. Car si l'on entrave trop longtemps la suggestion, presque toujours elle ne s'accomplit pas, et le sujet rentre de lui-même dans son état normal. C'est du moins ce que j'ai observé, et je crois pouvoir aujourd'hui me dispenser de rapporter mes observations qui viendront à une autre occasion.

XIII

Ici pourrait se terminer mon travail. Mais M. Beaunis tire des phénomènes suggestifs une conséquence bien autrement grave. Je ne puis mieux faire encore que de transcrire le passage en entier [1].

« Un caractère des actes effectués dans un moment éloigné de « l'époque de la suggestion, c'est que l'initiative pour leur mise à « exécution à l'instant où la pensée en naît paraît au sujet venir « de son propre fond, tandis que, pourtant, sous l'empire de la « détermination qu'on lui a fait prendre, *il marche au but avec la « fatalité d'une pierre qui tombe* et non avec cet effort réfléchi et « continu, cause de toutes nos actions raisonnables. » Ces paroles

1. *Op. cit.*, p. 77 et suiv.

du Dr Liébeault caractérisent d'une façon magistrale l'état de la volonté dans le somnambulisme provoqué. Je puis dire à un hypnotisé pendant son sommeil : Dans dix jours vous ferez telle chose, à telle heure, et je puis écrire sur un papier daté et cacheté ce que je lui ai ordonné. Au jour fixé, à l'heure dite, l'acte s'accomplit et le sujet exécute mot pour mot tout ce qui lui a été suggéré; il l'exécute *convaincu qu'il est libre, qu'il agit ainsi parce qu'il l'a bien voulu et qu'il aurait pu agir autrement;* et cependant si je lui fais ouvrir le pli cacheté, il y trouvera annoncé dix jours à l'avance l'acte qu'il vient d'exécuter. *Nous pouvons donc nous croire libres et ne pas l'être.* Quel fond pouvons-nous donc faire sur le témoignage de notre conscience, et ce témoignage, n'est-on pas en droit de le récuser, puisqu'il peut nous tromper ainsi? Et que devient l'argument tiré, en faveur du libre arbitre, du sentiment que nous avons de notre liberté? Je demande la permission de citer ici un passage de ma *Physiologie* : « L'activité cérébrale, en un instant donné, représente « un ensemble de sensations, d'idées, de souvenirs, dont quelques-« uns seulement sont saisis par la conscience d'une façon assez forte « pour que nous en ayons une perception nette et précise, tandis « que les autres ne font que passer sans laisser de traces durables; « les premiers pourraient être comparés aux sensations nettes et « distinctes que donne la vision dans la région centrale de la tache « jaune, les autres aux sensations indéterminées que fournit la « périphérie de la rétine. Aussi arrive-t-il très souvent que, dans un « processus psychique composé d'actes cérébraux successifs, un « certain nombre de chaînons intermédiaires vient à nous échap-« per... Il me paraît très probable que la plus grande partie des « phénomènes qui se passent ainsi en nous se passent à notre insu, « et, ce qu'il y a d'important, c'est que ces sensations, ces idées, ces « émotions auxquelles nous ne faisons aucune attention, peuvent « cependant agir comme excitants sur d'autres centres cérébraux et « devenir ainsi le point de départ *ignoré* de mouvements, d'idées, de « déterminations *dont nous avons conscience.* » (2e édit., p. 1331.) Ces idées reçoivent une nouvelle confirmation de ce qu'on observe dans le somnambulisme provoqué, spécialement en ce qui concerne l'état de la volonté.

« Ce qu'il y a de remarquable, c'est que, si l'acte suggéré est un peu étrange, un peu insolite, le sujet cherche des raisons pour faire ce qu'il fait et il en trouve. Dans certains cas, cependant, quand l'acte suggéré a un caractère par trop singulier ou criminel, l'attention du sujet est éveillée et il s'étonne lui-même, non pas peut-être de l'idée (chacun sait quelles idées étranges traversent parfois notre cerveau), mais

que cette idée soit acceptée par son intelligence et s'y implante avec le caractère d'une obsession ; il sent alors que sa volonté est impuissante ; il se rend compte qu'il ne peut faire autrement et que toute résistance de sa part est impossible. Il est alors comparable à l'aliéné qui, sous l'empire d'une idée fixe et d'une impulsion irrésistible, tue, vole ou incendie avec la plus complète irresponsabilité. »

Deux pages plus loin, M. Beaunis ajoute : « En tout cas, même quand le sujet résiste, il est toujours possible, en insistant, en accentuant la suggestion, de lui faire exécuter l'acte voulu. Au fond, l'automatisme est absolu et le sujet ne conserve de spontanéité et de volonté que ce que veut bien lui en laisser son hypnotiseur ; il réalise, dans le sens strict du mot, l'idéal célèbre : il est comme le bâton dans la main du voyageur. Aussi, contrairement à l'opinion de Pitres (*Des suggestions hypnotiques*), je serais disposé à admettre en principe l'irresponsabilité des somnambules. On a bien signalé et on trouvera dans les Mémoires de Bernheim et de Pitres des exemples de résistance à l'impulsion suggérée ; mais ces exemples sont rares et je suis convaincu que, par un exercice gradué et une sorte d'éducation, on pourrait toujours arriver à faire exécuter à un somnambule l'acte qui répugne le plus à son caractère. Aussi Pitres lui-même est-il forcé d'admettre que « le médecin appelé à donner son avis sur le degré de responsabilité d'un sujet convaincu d'avoir accompli un acte délictueux ou criminel sous l'influence de suggestions hypnotiques, devra toujours conclure à l'irresponsabilité légale de l'accusé ».

A mes yeux, ces lignes renferment une erreur de fait, un sophisme et une contradiction.

Ce jugement est un peu raide dans sa forme ; j'espère me la faire pardonner par la confession ingénue de ma faiblesse. Qui ne connaît M. Ratin, le maître de Jules, cette délicieuse création de Töppfer ? M. Ratin est un excellent homme, mais il a un bourgeon sur le nez, et ce bourgeon le rend terriblement susceptible. Töppfer part de là pour avancer que chacun a son bourgeon quelque part. Je ne sais s'il n'y a pas d'exception, mais, à coup sûr, j'ai le mien : c'est ma croyance en la liberté. Fait-on mine de toucher à mon idole, je vole à sa défense et je ne ménage pas mes coups. Mais que la famille et les amis de M. Beaunis se rassurent ! Les gens que je tue continuent à se bien porter.

Je dis donc qu'il y a une erreur de fait, la voici. On a pu voir par ce qui précède que ni J... ni M... ne se regardent nullement comme libres quand elles sont sous l'empire d'une suggestion. Bien au contraire. J... se sent comme punie, comme condamnée à un travail forcé ; c'est comme si elle avait à expier une grande faute. Pour

M... l'ordre revêt le caractère d'une obligation stricte, d'un devoir impérieux, même quand son instinct ou sa conscience lui prêchent la révolte. Cette espèce de devoir n'est presque jamais agréable à remplir, ne fût-ce, par exemple, que de venir embrasser une de mes filles; et pourtant il lui pèse de ne pas l'accomplir; elle se croit en faute. Quoique je leur aie souvent suggéré qu'elles trouveront du plaisir dans les suggestions à échéance, elles n'en ont jamais trouvé, et, quand j'ai besoin de leur en donner, je n'obtiens pas toujours leur consentement sans peine, bien qu'elles ne se refusent pas à des choses en apparence plus pénibles et même douloureuses. Elles prétendent que, de longues heures avant le moment où la suggestion doit agir, elles éprouvent déjà une anxiété indéfinissable [1].

Il y a donc, pour J... et M..., une différence entre se sentir libres et se sentir contraintes. Or ce sentiment est un fait considérable et d'une portée universelle. Car, de ce que beaucoup ne voient pas une différence, on ne peut conclure qu'elle n'existe pas. Mais si une seule personne la voit indubitablement, c'est qu'elle existe. Les daltoniens confondent le vert et le rouge. Supposons que le daltonisme fût le lot de l'humanité; n'y eût-il cependant qu'un seul être qui ne fît jamais la confusion, il serait dès ce moment certain que le vert et le rouge sont distincts [2].

Le sophisme, le voici. M. Beaunis constate que les hypnotisés n'ont plus leur libre arbitre, tout en se croyant libres. Nous venons de voir que cette assertion est inexacte. Mais admettons son exactitude. Il en conclut que la croyance à la liberté ne prouve pas le libre arbitre, et que, par conséquent, il est possible, probable, certain même, que nous sommes guidés fatalement sans le savoir. La conclusion va peut-être beaucoup au delà des prémisses. Mais ne chicanons pas. Or, si nous ne sommes pas libres, comment pouvons-nous constater que les somnambules *ne le sont pas* tout en croyant l'être? Sur quoi pouvons-nous fonder une distinction entre se croire libre, et se croire libre sans l'être, puisque les deux termes sont pour nous identiques et reviennent tous deux à se croire libres sans l'être?

1. J'ai émis précédemment des doutes, non sur la vérité de leurs assertions, mais sur l'interprétation du phénomène qui pourrait n'être qu'une auto-suggestion.

2. Ceci me rappelle une discussion qui avait lieu un soir chez le physicien Plateau, en présence de M. Lamarle, un mathématicien qui s'est acquis quelque renom. Toutes les personnes qui étaient là confondaient à la lumière le vert et le bleu des timbres-poste alors en usage. M. Plateau donnait une explication physique de ce phénomène. Je repoussai l'explication en me fondant sur ceci que moi, daltonien cependant, je ne faisais pas cette confusion. L'argument me semblait et était sans réplique. Eh bien! je ne l'ai pas fait admettre sans peine.

La distinction que nous faisons suppose donc une différence aperçue. Je ne suis pas exigeant, et je veux bien que cette différence soit autre que la présence ou l'absence de liberté, mais alors quelle est-elle?

De là la contradiction finale dans laquelle tombe M. Beaunis. Il penche, dit-il, pour admettre, dans tous les cas, l'irresponsabilité des somnambules, parce que, tout en se croyant libres, ils ne le sont pas. Et pourquoi, nous, serions-nous responsables, puisque nous en sommes au même point? Pourquoi ce privilège, par parenthèse, assez gênant? Serait-ce parce que nous serions hypnotisés par des causes naturelles au lieu de l'être par la volonté d'autrui? Mais nous en serions encore plus excusables, si possible.

Je cesse d'argumenter. Je préfère conclure avec M. Liégeois de l'irresponsabilité des hypnotisés à la responsabilité des hypnotiseurs. C'est dire, en d'autres termes, que, pour moi, ceux-ci sont libres et que ceux-là ne le sont pas.

J. Delbœuf.

LE TEMPS ET LA FORCE

I. De la notion du temps [1].

Il y a dans l'idée de temps deux éléments qu'il faut bien séparer, savoir une notion spéciale qui est liée à la forme même de notre esprit et une grandeur, mesurable comme la longueur d'une ligne.

Lorsque l'on considère des corps en mouvement, il y a pour tous ces corps des positions dites simultanées où on les voit *à la fois*, *en même temps;* ce sont là des expressions bien nettes, bien claires et qui n'ont besoin d'aucune explication pour être comprises de tout le monde. Si maintenant on considère les diverses positions d'un même corps en mouvement, ces positions nous apparaissent comme *successives*, c'est-à-dire comme classées dans un certain ordre qui est l'ordre chronologique : c'est ainsi que, telle position particulière étant donnée, telle autre sera *antérieure* et telle autre *postérieure* à cette position particulière. C'est ce double fait de la simultanéité et de la succession qui constitue pour nous la notion même du temps : une propriété fondamentale de cette notion du temps c'est qu'elle donne les mêmes résultats chez tous les hommes, quel que soit leur poste d'observation; ainsi deux positions de corps en mouvement, simultanées pour un homme, le sont pour tout le monde; de même tous les hommes classent dans le même ordre de succession les diverses positions d'un mobile. Les animaux mêmes ont à cet égard une notion tout à fait analogue à la nôtre.

Nous avons dit que cette notion est liée à la forme même de notre esprit; en effet, les positions des corps mobiles se révèlent à nous par

1. Dans une Etude qui ne peut être lue par les Mathématiciens, nous avons essayé de montrer et de rectifier les erreurs de doctrine qu'on trouve dans la mécanique rationnelle telle qu'elle est comprise de nos jours. Ce sujet nous paraissant devoir intéresser également les philosophes, nous allons le traiter aussi simplement que possible et en vue des personnes qui ne sont pas versées dans les hautes mathématiques. — Voir *Étude critique sur la Mécanique*, insérée dans le *Bulletin de la Société des Sciences de Nancy* (Série II, tome VII, fascicule XVIII), chez MM. Berger-Levrault et Cie, 1886.

l'intermédiaire des sens; nous *voyons*, par exemple, les diverses positions des étoiles, de sorte que chaque position correspond en nous à une sensation, et la simultanéité ou la succession des positions ne sont pas autre chose pour nous que la simultanéité ou la succcession des sensations correspondantes, centralisées et comparées par notre cerveau; l'idée même du temps est donc inhérente au mode de fonctionnement de notre cerveau et ne peut avoir de sens que pour des esprits faits comme le nôtre. Ainsi, cette notion du temps qui est particulière à l'homme, est pour lui un mode de classement qui lui permet de voir les faits dans l'ordre de leur succession, absolument comme dans un dictionnaire on trouve les mots dans l'ordre alphabétique. Cette idée du temps joue d'ailleurs un si grand rôle dans notre existence qu'il nous est pour ainsi dire impossible de comprendre ce que serait cette existence sans une pareille notion; nous nous bornerons à citer un exemple à l'appui de cette assertion : la conservation de l'individu, homme ou animal, dépend, comme l'on sait, de l'accomplissement de certaines fonctions dont les unes sont involontaires et dont les autres, au contraire, exigent le concours de sa volonté : ainsi, il faut que l'individu *veuille* prendre des aliments, puis, une fois ces aliments pris, il les digère et se les assimile sans aucune intervention de sa volonté. Mais comment l'accomplissement de ces fonctions volontaires est-il assuré? L'individu a faim, par exemple; il souffre, et cet état de malaise le porte tout d'abord à divers actes, et, de tâtonnement en tâtonnement, il est amené à un acte précis, l'absorption des aliments, qui met fin à ce malaise et y substitue un état de bien-être : le fait se décompose ainsi en trois phases : d'abord un état de souffrance, ensuite l'accomplissement de la fonction voulue par la nature, et enfin un état de bien-être. Or, il est évident que si l'ordre de succession de ces trois phases échappait à l'individu, nous ne comprendrions plus du tout que la chose pût se passer ainsi, puisque l'*antériorité* de l'état de malaise nous apparaît comme la seule cause qui détermine l'individu à agir.

II. De la durée mesurable.

Le temps, avons-nous dit, est aussi une grandeur mesurable à laquelle nous réserverons plus spécialement le nom de durée : précisons bien ce que nous entendons par là. Nous avons constaté les positions successives d'un corps mobile : mesurer le temps, c'est échelonner en quelque sorte ces positions comme on échelonnerait des points sur une ligne droite et faire correspondre des nombres

aux intervalles ainsi obtenus : on voit ainsi nettement en quoi la durée mesurable diffère de la notion du temps; deux hommes, tout en étant bien d'accord sur le fait de la succession des positions du mobile, peuvent néanmoins ne pas s'entendre sur les nombres qui doivent représenter les intervalles entre ces positions successives; en tout cas, c'est là une autre question.

Considérons maintenant deux mobiles et prenons leurs mouvements, à partir de deux positions premières simultanées, jusqu'à deux positions nouvelles également simultanées entre elles; ces deux mouvements seront dits de même durée, cela par définition : il en résulte que si nous savons mesurer la durée du mouvement d'un premier mobile, nous savons par cela seul, grâce au fait de la simultanéité, mesurer la durée du mouvement d'un autre mobile quelconque. Donc, la mesure du temps, sous sa forme la plus générale, est ramenée à la mesure du temps pour un seul mouvement ou, si l'on veut, pour un seul ordre de succession.

La question étant ainsi nettement posée, voyons comment elle a été résolue.

Sur ce point les mécaniciens sont divisés; les uns veulent que la mesure du temps résulte de la définition de durées égales; les autres, au contraire, considèrent la notion de la durée mesurable comme une idée première, irréductible, beaucoup plus claire et plus nette que toutes les définitions qu'on pourrait y substituer : examinons ces deux points de vue.

Pour définir des intervalles de temps égaux, cela, bien entendu, avant toute étude du mouvement, on convient de regarder, comme d'égale durée, deux phénomènes de mouvement qui se produisent à des époques différentes, mais dans des *conditions identiques*; or qu'est-ce que ces conditions, sinon les conditions *mécaniques*, qui, seules, sont à considérer dans une question de mouvement. Mais toutes ces conditions mécaniques, vitesse, accélération, etc., supposent qu'on sait d'abord mesurer le temps ; il y a donc là un cercle vicieux dont il est impossible de sortir. En réalité, tout instrument servant à mesurer le temps est construit d'après des données théoriques qui impliquent une hypothèse préalable sur la mesure du temps et qui, par conséquent, ne peuvent servir à contrôler cette hypothèse : citons un exemple des plus connus. On sait que le mouvement de rotation de la terre, mouvement dont nous n'avons pas conscience, se reproduit fidèlement, comme dans un miroir, dans le mouvement apparent des étoiles, c'est-à-dire de la sphère céleste; on veut prouver que cette rotation est uniforme, ou, ce qui revient au même, que l'angle de cette rotation est double, triple, etc., pour une durée

double, triple, etc. A cet effet, on compare cet angle aux indications d'un chronomètre, instrument qui est censé mesurer le temps avec une série de mouvements *identiques*, des oscillations par exemple, qui se succèdent les unes aux autres; mais la rotation de la terre est précisément une circonstance de ces mouvements supposés identiques; il est donc impossible de savoir que ces mouvements sont identiques, si on ne connaît pas tout d'abord comment s'accomplit la rotation terrestre.

Ainsi, cette mesure du temps basée sur une définition des durées égales est un véritable cercle vicieux et doit être rejetée.

On échappe à cet inconvénient en considérant le sens de la durée comme une notion première, sorte de postulatum sur lequel repose toute la mécanique : il est incontestable que nous avons tous un certain sentiment de la durée mesurable; mais d'où vient ce sentiment? Dire qu'il est une notion première, c'est reconnaître qu'on a renoncé à lui assigner une origine, ce qui n'est pas une solution.

Or, parmi les mouvements astronomiques, il en est un qui joue dans notre existence matérielle un rôle capital et qui a dû frapper immédiatement l'esprit de l'homme, lors même que tous les autres mouvements astronomiques pouvaient encore lui échapper; nous voulons parler de cette rotation de la terre, rotation rendue visible pour lui par le mouvement apparent de la sphère céleste. D'abord cette rotation donne lieu à une période très remarquable, celle du jour, qui se précise d'une façon aussi tranchée que possible par l'apparition et la disparition du soleil; de plus, cette période est assez courte pour qu'on n'ait pas le temps de l'oublier; enfin, c'est elle qui règle quelques-uns des actes importants de la vie animale, comme le sommeil : on peut donc dire que l'homme s'est en quelque sorte façonné sur cette période en y adaptant ses habitudes matérielles et forcément aussi ses habitudes d'esprit. Or, lorsque nous examinons ce mouvement de rotation, à l'aide de notre sentiment de la durée ou d'instruments basés sur ce sentiment, nous constatons que l'angle de cette rotation est précisément proportionnel à cette durée : peut-on admettre qu'il y a là une pure coïncidence? N'est-il pas admissible, au contraire, que ce mouvement de rotation, en présence duquel la pensée humaine s'est en quelque sorte formée, est pour beaucoup dans ce sentiment de la durée mesurable? Remarquons bien qu'il faut examiner de très près les mouvements de cette terre que nous habitons; ces mouvements qui nous échappent parce qu'ils sont devenus pour nous une habitude inconsciente ont jeté notre esprit dans de très grandes erreurs; nous avons cru la terre immobile; or, quand on s'est trompé d'une façon aussi grave, on se doit à soi-

même de n'accueillir qu'avec la plus grande réserve et après examen très minutieux toutes les notions qui se rattachent ou paraissent se rattacher aux mouvements de notre planète.

Voyons donc s'il ne serait pas possible d'aborder la mécanique en laissant de côté ce sentiment de la durée mesurable, quitte à le reconstituer plus tard sur des bases vraiment scientifiques.

III. Des propriétés de la rotation terrestre.

Ainsi que nous venons de le voir, le sentiment de la durée mesurable se rattache à la rotation de la terre; une rotation complète représente un jour; la vingt-quatrième partie de cette rotation représente une heure; enfin les minutes et les secondes sont encore des subdivisions de cette rotation : la durée d'un mouvement est dès lors la mesure de l'angle dont tourne la terre pendant que ce mouvement s'effectue; de sorte qu'évaluer la durée des divers mouvements, c'est comparer tous ces mouvements à la rotation de la terre. Si maintenant nous nous affranchissons du point de vue particulier qui a été adopté jusqu'ici, nous pourrons dire, d'une façon générale : mesurer la durée des mouvements c'est les comparer à un seul d'entre eux, considéré en quelque sorte comme mouvement unité. Le problème est ainsi posé d'une façon vraiment scientifique, car il est aussi logique de comparer tous les mouvements à un d'entre eux que de comparer en géométrie toutes les grandeurs de même espèce à une seule d'entre elles prise pour unité. Le mouvement unité nous présentera une grandeur variable, une longueur s'il s'agit d'un point décrivant une trajectoire, un angle s'il s'agit d'un corps en rotation, et c'est cette grandeur variable qui sera la mesure du temps.

Mais, nous dira-t-on, ce mouvement unité est-il donc absolument arbitraire? C'est l'étude de la mécanique qui nous l'apprendra, mais au début nous n'en savons rien. En réalité, les faits astronomiques que nous allons étudier ne dépendent en rien, quant au fond, du choix de ce mouvement unité; exprimer ces faits à l'aide de tel ou tel mouvement unité, c'est raconter les mêmes événements dans des langues différentes, mais le choix de cette langue est important au point de vue de la simplicité et de la concision.

Nous acceptons donc au début de la mécanique cette indétermination absolue du mouvement unité et nous ne sortirons de cette indétermination que si nous sommes amenés à le faire pour donner à nos formules, à nos théorèmes, une forme plus simple et plus remarquable.

Nous allons examiner très succinctement à ce point de vue les notions premières de la mécanique.

Quand un point M décrit une courbe S, un élément très court de sa

trajectoire peut être considéré comme rectiligne, et c'est cet élément rectiligne, indéfiniment prolongé sur une ligne droite MT, qu'on appelle la tangente à la courbe; cette tangente MT est, par définition, la direction de la vitesse du mobile M; quant à la grandeur MV de cette vitesse, c'est le rapport du déplacement très petit du mobile à la durée de ce déplacement. La vitesse est le type de ce qu'on peut appeler en mécanique les grandeurs dirigées.

La durée d'un déplacement dépendant du mouvement unité qu'on choisit, il en est de même de la vitesse, ou plutôt de la grandeur de la vitesse, puisque sa direction est toujours la tangente à la trajectoire. De là ce principe fondamental :

Lorsqu'on change de mouvement unité, la vitesse d'un mobile conserve sa direction, mais cette vitesse est modifiée comme grandeur.

Une autre grandeur dirigée qui joue en mécanique un rôle très important, c'est l'accélération du mobile.

Supposons qu'après un déplacement très court du mobile, la vitesse primitivement représentée par MV soit devenue en grandeur et direction MV′; VV′ est, pour le déplacement considéré, la

modification apportée en grandeur et en direction à la vitesse primitive MV; VV′ est, par définition, la direction de l'accélération, et la grandeur de cette accélération est le rapport de VV′ à la durée du déplacement. L'accélération, étant comme la vitesse un rapport dont le dénominateur est une durée, dépend aussi du choix du mouvement unité; elle en dépend encore comme direction, car un changement du mouvement unité modifie les vitesse MV et MV′ d'après le principe énoncé plus haut, et par suite aussi la direction de VV′, c'est-à-

dire de l'accélération. Donc, la direction et la grandeur de l'accélération dépendent du choix du mouvement unité.

Ces définitions posées, prenons comme mouvement unité la rotation terrestre, ce qui nous ramène à la mesure ordinaire du temps, et examinons, dans cette hypothèse, les mouvements de la matière; nous arrivons alors à cette loi générale :

« Quand deux corps sont en présence, ils se mettent en mouvement et à chaque instant l'accélération de chacun des deux mobiles est toujours dirigée vers l'autre mobile. »

Or, nous savons qu'en changeant de mouvement unité nous modifions la direction des accélérations; donc la loi ci dessus vérifiée pour un mouvement unité particulier, la rotation terrestre, cesserait de l'être pour tout autre. Dès lors, nous avons une raison vraiment scientifique de choisir, comme mouvement unité, cette rotation, parce que ce choix nous donne la loi très remarquable que nous venons d'énoncer et nous la donne seul.

Sans nous étendre davantage sur ce sujet que nous avons développé longuement dans notre « Étude critique sur la mécanique », nous dirons pour conclure :

Au point de vue de la mesure du temps, la mécanique se divise en deux parties : l'une, où n'intervient pas la loi précédente relative à la direction des accélérations de deux mobiles, est vraie quelle que soit la mesure du temps; l'autre, au contraire, suppose cette loi et est liée au choix de la rotation terrestre comme mouvement unité.

Nous voyons ainsi quelle est en mécanique l'exacte portée de ce choix et comment il se justifie d'une façon rigoureusement scientifique.

IV. De la force.

C'est une idée empruntée à la philosophie la plus ancienne que la force est la cause du mouvement : scientifiquement, cette idée n'a aucune valeur. Ainsi que nous le disions précédemment à propos des accélérations, il y a mouvement quand deux portions de matière sont en présence : voilà donc la seule cause *immédiate* du mouvement et, en science, la cause immédiate d'un phénomène est la seule qu'il y ait lieu de rechercher. Tous les mécaniciens, croyons-nous, inscrivent en tête de leurs ouvrages que la force est la cause du mouvement, et cependant cette idée leur est tellement inutile que ces ouvrages se comprennent aussi bien lorsqu'on fait l'hypothèse inverse que la force est la conséquence du mouvement. Du reste, Euler avait déjà fait remarquer que cette idée de causalité disparait

absolument dans toutes les équations où figure la force. C'est qu'en réalité la force est, comme la vitesse et l'accélération, une *circonstance* du mouvement; il y a entre le mouvement et la force, non pas relation de cause à effet, mais dépendance mutuelle, comme par exemple entre le rayon d'un cercle et sa surface. Habitués à entendre dire que la force est la cause du mouvement, nous ne sentons plus ce que cette locution a d'étrange et d'antiscientifique; au fond, c'est comme si l'on disait que, dans ce cercle, le rayon est la cause de la surface.

Laissons donc là cette hypothèse de causalité que les fondateurs de la mécanique ont laissée pénétrer dans la science, sans d'ailleurs en faire aucun usage; en empruntant le mot force à la langue philosophique, ils ont transformé cette notion en une grandeur géométrique, sans s'apercevoir que toutes les idées métaphysiques qui se rattachaient à cette notion leur étaient absolument inutiles.

Voyons maintenant comment en réalité la force devient en mécanique une grandeur dirigée comme la vitesse et l'accélération : au début de la dynamique, les auteurs énoncent quelques lois fondamentales empruntées à l'observation du monde matériel (lois de l'inertie, de l'indépendance, etc.), et ces lois ne sont pas autre chose que des propriétés de la force, propriétés d'où se déduit *par le raisonnement pur* toute la mécanique. Il ne faut donc pas se dissimuler que ces lois contiennent une véritable définition de la grandeur nouvelle que l'on va étudier, car, définir une chose en mathématiques, c'est énoncer une ou plusieurs propriétés de cette chose, propriétés qui renferment toutes les autres.

Dès lors nous ne voyons pas pourquoi bien des auteurs prétendent qu'on ne définit pas la force; en réalité, ils n'auraient eu qu'à adopter, par exemple, une rédaction de ce genre :

« La force est une grandeur dirigée qui jouit des propriétés suivantes », après quoi ils auraient énoncé les lois fondamentales empruntées à l'expérience.

Nous ne rappellerons de cette définition que la première loi, dite loi de l'inertie : « Lorsqu'aucune force n'agit sur un point, le point est en repos ou son mouvement est rectiligne et uniforme, c'est-à-dire que son déplacement s'effectue sur une ligne droite et est proportionnel *à la durée.* »

Cette loi s'appuie sur la mesure du temps et par conséquent soulève les mêmes objections qu'elle. Sans nous étendre davantage sur les autres lois qui forment avec la précédente une définition de la force, mais une définition très complexe, nous allons montrer comment on peut en donner une autre beaucoup plus simple.

Il y a dans la matière une grandeur d'une importance capitale, c'est la masse; la masse d'un corps est quelque chose d'absolument indestructible; quand deux corps se réunissent ou se combinent chimiquement, leurs masses s'ajoutent, de sorte que la somme des masses de toute la matière est dans l'univers une constante; c'est en cela que consiste le grand principe de la permanence de la matière; dire qu'on ne peut ni créer ni détruire de la matière, cela veut dire qu'on ne peut en rien modifier la somme des masses existantes. Nous ajouterons que, pour les corps qui nous environnent sur la terre, les masses sont, en un même point de celle-ci, proportionnelles aux poids, ce qui correspond chez nous à une idée très nette. Par exemple, si l'on adopte comme unité de masse la quantité de matière représentée par un kilogramme, un corps de dix kilogrammes aura une masse égale à dix. On conçoit qu'on puisse, par la pensée, amener successivement sur la terre, et en un même point, par petites parties, toute la matière existante; en pesant ces parties, on aurait leurs masses.

Ceci posé, la masse intervient d'une façon extrêmement remarquable dans une loi que nous avons déjà énoncée à propos de la mesure du temps, la loi sur la direction des accélérations de deux corps en présence : lorsqu'on prend pour mouvement unité la rotation terrestre, avons-nous dit, l'accélération de chacun de ces deux corps passe constamment par l'autre. Or, l'observation montre que, dans les mouvements de ces deux corps, les accélérations sont à chaque instant dans le rapport inverse des masses de ces deux corps. La masse du premier corps, par exemple, est double de celle du second : l'accélération du second est alors double de celle du premier.

En réunissant ces deux énoncés en un seul nous aurons la loi suivante que nous appellerons la loi dynamique de l'univers :

« Quand deux corps sont en présence, ils échangent des accélérations dirigées suivant la droite qui les joint et inversement proportionnelles à leurs masses. »

Le mot *échanger* n'a, bien entendu, aucun sens métaphysique; nous nous en servons uniquement pour exprimer d'une façon concise le fait de l'existence simultanée des deux accélérations.

Nous avons à peine besoin d'ajouter que notre loi dynamique est liée au choix de la rotation terrestre comme mesure du temps, puisqu'il y est question d'accélérations qui changeraient de direction et de grandeur si l'on adoptait une autre mesure du temps.

Cette loi exprime l'égalité de deux rapports; si dans ces deux rapports on égale le produit des extrêmes au produit des moyens

(par exemple $\frac{2}{3} = \frac{4}{6}$ équivaut à $2 \times 6 = 3 \times 4$), on obtient l'énoncé suivant : « Dans les mouvements des deux corps considérés, le produit de la masse du premier corps par son accélération est égal au produit de la masse du second corps par son accélération. »

C'est ce produit de la masse par l'accélération que nous appellerons, par définition, la force, grandeur nouvelle que nous supposerons dirigée suivant l'accélération. Avec cette définition, notre loi dynamique se simplifie encore et devient ce qui suit :

« Deux corps en présence échangent à chaque instant des forces égales dirigées suivant la droite qui les joint. »

Les produits égaux qui figuraient en effet dans notre précédent énoncé sont devenus des forces.

Comme on le voit, la force est ainsi rattachée à la rotation terrestre prise comme mesure du temps, et par conséquent toute la dynamique, c'est-à-dire cette partie de la mécanique qui s'occupe des propriétés de la force, suppose cette mesure du temps.

Remarquons que la loi dynamique joue un rôle capital dans l'univers; mais cette loi resterait vraie avec une autre mesure du temps ; seulement elle s'exprimerait sous une autre forme beaucoup plus complexe : or, notre seul but est de donner à nos formules toute la simplicité et toute la concision possibles; ce but est atteint pour la loi dynamique, avec la définition de la mesure du temps et la définition de la force; c'est ce qui justifie la marche que nous avons adoptée. Montrons maintenant que notre définition de la force correspond bien à la notion expérimentale que l'on désigne communément sous ce nom.

A la surface de la terre, l'accélération des corps, d'après les lois connues de la pesanteur, est constante; donc, dans cet ordre de phénomènes, la force est le produit d'une accélération constante par la masse et, comme la masse est elle-même proportionnelle au poids, il en résulte que, dans ce cas, la force est proportionnelle au poids ; c'est là une notion qui est familière à tout le monde et qui permet, comme on le sait, de mesurer une force ou un effort par un poids.

L'accélération étant un facteur de la force, ces deux grandeurs sont nulles en même temps; or, l'accélération mesure la variation de la vitesse en grandeur et en direction : si donc l'accélération est nulle, la vitesse conserve à la fois sa direction et sa grandeur; tel est le mouvement qui correspond à une force nulle ; nous retrouvons ainsi le principe fondamental de l'inertie. « Là où il n'y a pas de force, le mouvement a une vitesse constante en grandeur et en direction. »

Le repos est le cas particulier où la vitesse est nulle. La méthode que nous venons d'exposer a d'abord cet avantage d'introduire en

mécanique la mesure du temps et la force par des définitions nettes et précises soustraites à toute idée préconçue, à toute opinion métaphysique. Mais, de plus, cette méthode est pour notre esprit un véritable affranchissement, car elle nous laisse absolument libres de choisir notre mesure du temps, de façon à donner au problème de mouvement que nous étudions sa solution la plus simple et la plus élégante : cette remarque vise surtout certains mouvements qui nous sont peu connus, comme les mouvements des molécules infiniment voisines; exemple : réactions chimiques, formation des cristaux et des cellules organiques, etc.

V. — De la mécanique au point de vue géométrique.

Voilà donc les grandeurs fondamentales de la mécanique, vitesse, accélération, masse, force, rigoureusement définies, en dehors de toute métaphysique; nous allons voir maintenant que ces mêmes grandeurs peuvent être transportées, avec leurs définitions et leurs propriétés, dans le domaine de la géométrie pure, cela par la suppression du lien qui paraît les faire dépendre du monde physique.

Ce n'est pas là, remarquons-le bien, une subtilité sans intérêt : tout le monde sait aujourd'hui que le cercle, tel qu'on le définit en géométrie, conserverait toutes ses propriétés quand bien même il n'y aurait aucun cercle dans l'univers : mais il ne nous paraît pas que, dans l'état actuel de la science, on envisage de la même façon les grandeurs de la mécanique; en un mot, on ne se représente guère la vitesse sans le temps, et la force sans la matière; il est donc d'un certain intérêt philosophique de savoir si ces idées de vitesse et de force peuvent se concevoir sans l'existence de la matière. C'est ce point que nous allons examiner en essayant de remplacer les données matérielles de la mécanique par des données mathématiques équivalentes.

Nous avons vu que, dans l'univers, tous les mouvements sont liés les uns aux autres par le fait général de la simultanéité : pendant qu'un corps parcourt les étapes successives de sa route, tous les autres corps parcourent simultanément des étapes correspondantes; or, cette idée se transporte très facilement en géométrie : imaginons, par exemple, une droite de longueur fixe qui se déplace dans un plan de telle façon que ses deux extrémités décrivent deux cercles; il est clair qu'à chaque position d'une extrémité sur son cercle correspondra une position de l'autre extrémité sur l'autre cercle; voilà donc une simultanéité *géométrique* entre les positions des deux extrémités de cette droite. En partant de là et en généralisant, on conçoit très bien, dans un système de points géométriques mobiles,

des liaisons telles que tous ces points aient des positions déterminées pour chaque position particulière de l'un d'eux : cette correspondance peut également résulter d'équations données auxquelles doivent satisfaire les déplacements des points.

La simultanéité géométrique ainsi définie, adoptons, parmi tous les mouvements géométriques considérés, l'un d'entre eux, comme terme de comparaison, comme mouvement unité : nous sommes ainsi amené à remplacer la durée, telle que nous l'avons définie dans l'univers, par la longueur du chemin parcouru dans ce mouvement unité, et nous avons dès lors pour la vitesse *géométrique* d'un mobile la définition suivante :

La vitesse d'un mobile est, en géométrie, une grandeur dirigée suivant la tangente à la courbe qu'il décrit, grandeur qui est égale au rapport du chemin très petit, parcouru par ce mobile, au chemin correspondant dans le mouvement unité.

L'accélération géométrique se définit de la même façon; il suffit de remplacer la durée par le chemin décrit dans le mouvement unité.

Ces définitions une fois posées, on retrouve, pour la vitesse et l'accélération, toutes les propriétés qu'ont ces grandeurs dans leur acception ordinaire, c'est-à-dire matérielle.

Nous avons constaté dans la matière une grandeur d'espèce particulière appelée masse; cette grandeur ne peut être transportée telle quelle en géométrie; mais remarquons que, la masse d'une molécule étant constante, cette masse se mesure par un nombre fixe; dès lors le passage à la géométrie devient facile; il suffit, en effet, d'attribuer un nombre fixe à chaque point géométrique mobile : cette adjonction d'un nombre fixe à un point mobile nous donne ce que nous appellerons un *point numérique*.

Nous sommes dès lors amené à formuler la loi dynamique de l'univers, en supposant que, dans un système de points numériques mobiles, les liaisons géométriques ou équations qui règlent la simultanéité des déplacements satisfont à la condition suivante :

« Deux mobiles échangent à chaque instant des accélérations dirigées suivant la droite qui les joint et en raison inverse de leurs nombres respectifs. »

Nous ajouterons que cela ne peut avoir lieu que par rapport à un seul mouvement unité. La force géométrique, pour un mobile, sera ainsi une grandeur dirigée suivant son accélération et égale au produit de l'accélération par le nombre du mobile; on suppose, bien entendu, dans cette définition, que le mobile satisfait à la loi dynamique que nous venons d'énoncer.

Voilà donc les grandeurs premières de la mécanique, vitesse, masse, force, ramenées à des définitions rigoureusement géométriques; mais la mécanique, dite rationnelle, ne dépendait du monde physique que par les définitions matérielles de ces grandeurs : il résulte évidemment de là qu'en reconstruisant la mécanique, comme nous venons de le faire, nous en faisons une science purement géométrique qui resterait vraie quand bien même l'univers cesserait d'exister ou existerait autrement : cette sorte de géométrie du mouvement prévoit et explique les mouvements du monde physique, mais sans en dépendre aucunement : tel est le caractère de notre nouvelle méthode qui laisse à la fois de côté la physique et la métaphysique.

Nous ajouterons qu'à certains égards cette mécanique géométrique est plus vraie que la mécanique matérielle : c'est qu'en effet la première prend pour point de départ des définitions géométriques, et des définitions de ce genre ne se discutent pas; la seconde, au contraire, part de lois expérimentales dont il est impossible de vérifier l'exactitude absolue : nous avons admis, par exemple, que notre univers réalisait la loi dynamique; cela n'est démontré que dans la mesure de précision que nous donnent nos appareils et nos méthodes d'observation, et rien ne prouve qu'avec des instruments plus perfectionnés et avec des observations continuées pendant plusieurs siècles, on n'arrivera pas à introduire dans cette loi des termes de correction infiniment petits. En un mot, croire à la vérité absolue de ces lois astronomiques, dont la simplicité séduit notre esprit, c'est aller au delà de ce que nous donnent nos observations : il y a là une illusion dont la science doit se défier.

Nous ferons une dernière remarque : le sentiment de la durée mesurable, ainsi que nous l'avons montré, s'est formé chez l'homme à son insu, sans qu'il en ait eu conscience et en dehors de toute considération scientifique; il s'est trouvé ainsi amené à mesurer la durée par l'angle de la rotation terrestre : or, par suite d'un remarquable théorème de mécanique géométrique, tous les corps célestes, placés dans les mêmes conditions que les planètes ou leurs satellites, tournent simultanément sur eux-mêmes d'angles proportionnels, et c'est dans ces mouvements de rotation qu'on trouve la mesure du temps qui, seule, pouvait nous fournir l'énoncé si simple de notre loi dynamique. Il y a donc eu là, pour la science, un hasard des plus heureux, car, sans cette façon de mesurer le temps, la loi dynamique se présentant sous une forme beaucoup plus complexe aurait échappé et avec elle la loi de l'attraction universelle qui s'y rattache. En un mot, les belles découvertes de Képler et de Newton étaient impossibles avec une autre mesure du temps. A. CALINON.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Guyau. — L'IRRÉLIGION DE L'AVENIR, ÉTUDE DE SOCIOLOGIE. — Alcan, 1887, XXVIII-479.

Dans un article paru ici même, en juillet dernier [1], nous exprimions le souhait qu'on se mît à étudier la religion comme un phénomène social. Il nous semblait que la plupart des théories en vogue, faisant de la religion un simple événement de la conscience individuelle, en méconnaissaient le caractère essentiel. A notre insu, le même sentiment se trouvait au même moment partagé par plusieurs personnes. Notre article était déjà imprimé, mais non publié, quand parurent dans la *Revue philosophique* deux intéressants articles de M. Lesbazeilles, où la religion était présentée comme un fait éminemment sociologique [2]. C'est une conception du même genre qui sert d'idée directrice au très beau livre que M. Guyau vient de nous donner. Cette convergence toute spontanée de vues et de tendances méritait d'être signalée.

I. — L'ouvrage comprend trois parties : la genèse des religions, la dissolution des religions, l'irréligion de l'avenir.

Les deux théories opposées par lesquelles on a essayé d'expliquer la genèse des religions sont, d'après M. Guyau, également insuffisantes. L'*hénothéisme* de MM. Max Müller et Hartmann, cette doctrine idéaliste, qui dérive la religion d'un vague sentiment de l'infini et du divin, a le grave défaut de supposer à l'origine de l'évolution des idées modernes. Quant au *spiritisme* de M. Spencer, c'est un système ingénieux, mais dont l'exiguïté n'est guère proportionnée au phénomène complexe qu'il prétend exprimer. Pourquoi l'homme n'aurait-il pas déifié les phénomènes de la nature tout aussi bien qu'il a immortalisé ses ancêtres? M. Spencer répond que pour imaginer des esprits dissimulés au sein des objets et des animaux, il faut avoir déjà l'idée d'esprits, et qu'ainsi le *naturisme* ne peut s'expliquer si le spiritisme ne l'a précédé. Mais un fétiche n'est pas nécessairement un objet où l'adorateur imagine un agent mystérieux; c'est cet objet tout entier, conçu tel qu'il se présente aux sens, avec les vertus bonnes ou mauvaises qu'y révèle l'expérience; et le croyant primitif n'éprouve pas

1. *Études récentes de science sociale.* Juillet 1886.
2. *Les Bases psychologiques de la religion.* Avril et Mai 1886.

le moins du monde le besoin de s'expliquer ces propriétés en imaginant sous la masse matérielle qu'il a devant les yeux des forces invisibles et des puissances occultes.

A vrai dire, l'animé et l'inanimé sont des distinctions abstraites et savantes dans lesquelles ne peuvent entrer des esprits aussi simples que ceux de l'enfant ou du sauvage. Pour eux, tout est animé, parce que tout se remue et agit comme ils agissent et se meuvent eux-mêmes. Ils sont donc tout naturellement induits à voir partout dans les chosee des êtres vivants, capables d'action. Cette vie, ils la conçoivent comme la leur propre; ils la supposent donc accompagnée d'intelligence, de conscience et de volonté. D'autre part l'expérience leur apprend vite que ces êtres vivants ne sont pas des quantités négligeables dont on peut sans inconvénient faire abstraction. Tantôt ils nous servent, et tantôt ils nous nuisent; ils ont en un mot une influence sur notre destinée. Voilà le deuxième élément de la notion de la divinité. Un Dieu c'est un être vivant avec lequel l'homme doit compter. Mais c'est encore quelque chose de plus : c'est un être vivant d'une puissance qui passe l'ordinaire. Cette idée, les hommes l'obtiennent en constatant dans certains grands phénomènes la manifestation d'une volonté beaucoup plus puissante que la volonté humaine, par conséquent beaucoup plus respectable.

Nous avons maintenant les dieux et du même coup la religion. Les dieux sont des êtres plus puissants que l'homme, mais semblables à lui, et qui vivent en société avec lui. Le lien religieux ayant pour effet de rattacher l'homme à ces êtres supérieurs sera donc un lien social. Les hommes et les dieux sont tout près les uns des autres; ils se touchent sans cesse pour ainsi dire; agissent et réagissent perpétuellement les uns sur les autres. La religion est l'ensemble des lois qui règlent ces actions et ces réactions sociales. Naturellement ces lois seront conçues à l'image de celles qui régissent les rapports des hommes entre eux. Pour s'assurer la protection et l'amitié de ces puissances redoutables, l'homme emploiera les mêmes moyens dont il use dans les mêmes occasions avec ses semblables : prières, offrandes, marques de soumission, etc. La religion est donc une sociologie, mais qui est sortie tout entière de l'imagination humaine; elle résulte d'un raisonnement par analogie. D'autre part, comme elle a été inventée pour expliquer l'Univers, on peut définir la religion « une explication sociologique universelle à forme mythique » (III).

Naturellement cette sociologie évolue comme la société humaine qu'elle reflète. Elle passe par trois phases. A l'origine, elle est toute physique. La société des dieux comprend tous les objets de la nature, animaux, plantes, minéraux, avec lesquels l'homme est sans cesse en communication, sans qu'on songe encore à y distinguer l'âme du corps, l'esprit de la matière. La dissociation de ces deux idées primitivement confondues, l'avènement du spiritisme ou de l'animisme marquent une ère nouvelle dans l'histoire des religions. La conception d'esprits dis-

tincts du corps qu'ils animent est un commencement d'explication métaphysique. Comme ces esprits sont à la fois puissants, prévoyants et, suivant les cas, bienveillants ou hostiles, ils ne tardèrent pas à apparaître comme des providences qui intervenaient à chaque instant dans le cours des choses et se mêlaient à la vie de la famille ou de la tribu. L'homme se sentait ainsi à chaque instant sous la main et la protection de la divinité, et, comme il était incapable de se gouverner lui-même, il trouvait son compte à cette dépendance continue. En se développant, ce concept d'une puissance providentielle devait naturellement devenir l'idée d'un Dieu ordonnateur, puis créateur du monde. Ici finit la seconde phase de l'évolution religieuse, la phase métaphysique. Pendant la première, la force est l'attribut divin par excellence; pendant la seconde, c'est l'intelligence, la science, la prévoyance. Dans la troisième, celle qui est en train de s'achever sous nos yeux, c'est la moralité. Avec le temps en effet la providence fut de plus en plus conçue comme une puissance morale. On vit dans la divinité le soutien de l'ordre social, le vengeur attitré de la vertu et l'idée de sanction naquit. Cette sanction on crut d'abord qu'elle s'accomplissait définitivement dès cette vie, puis peu à peu on recula l'époque de l'échéance, au delà de la tombe. « L'enfer et le ciel s'ouvrirent pour corriger cette vie dont l'imperfection devenait trop mauvaise » (p. 88).

Quant au culte, c'est la religion devenue visible et tangible; comme elle, il se ramène à une relation sociologique, à un échange de services. « L'homme qui croit recevoir des dieux se croit aussi obligé de leur donner quelque chose en échange. » Il croit pouvoir leur être utile ou agréable et de cette manière avoir prise sur eux. Plus tard, en se liant à des sentiments élevés, le culte extérieur et le rite ont pris un caractère symbolique. Ils ont servi à exprimer quelque grand drame mythologique, ou légendaire. Enfin est venu le culte intérieur, « l'inclination mentale de l'âme tout entière devant Dieu », et le rite n'a plus été que le symbole de cette adoration intérieure, qui trouve sa forme la plus haute dans l'amour de la divinité. C'est ainsi que la société des dieux et des hommes est allée en s'épurant et se spiritualisant de plus en plus. Dieu est devenu le principe même du bien, la personnification de la loi morale.

II. — Voilà comment se sont constituées les religions; que deviennent-elles aujourd'hui? (2e Partie.) Il faut fermer les yeux à l'évidence pour ne pas s'apercevoir qu'elles sont en train de se dissoudre. Les dogmes s'en vont. Par sa partie positive et constructive, la science est déjà sur certains points en mesure de les remplacer. Sur une foule de questions, sur la genèse du monde par exemple, elle nous donne des éclaircissements bien plus étendus et plus détaillés que la Bible. Mais elle a plus d'importance encore par son influence destructive et dissolvante. La géologie a renversé d'un coup les traditions de la plupart des religions; la physiologie du système nerveux donne l'explication de bien des miracles; les sciences historiques attaquent les religions jusque dans

leur formation même, et ces résultats acquis de la science se transmettent peu à peu des savants à la foule par la voie de l'instruction primaire. En même temps, le commerce, l'industrie développent l'esprit d'initiative et le sentiment de la responsabilité. L'assurance substitue l'action directe de l'homme à l'intervention de Dieu dans les événements particuliers. Pourtant même aujourd'hui la foi a encore un dernier asile où elle se retranche : c'est la sphère des accidents physiques et moraux. Là notre actuelle impuissance, et surtout une ignorance trop générale incline bien des esprits à chercher hors du monde l'espérance dont ils ont besoin. Mais les sciences, à mesure qu'elles progresseront et seront mieux connues, parviendront à déloger la foi de ce dernier poste; et la religion finira « par disparaître ou tout au moins par se concentrer dans un petit nombre de fidèles. »

Sans doute, a-t-on dit, le dogme est insoutenable, pris à la lettre; mais pourquoi se tiendrait-on à l'expression littérale? Les mots n'ont pas de sens par eux-mêmes; c'est à l'esprit à chercher l'idée; le texte le plus sacré a besoin d'être interprété. Malheureusement, une fois que le croyant eut été autorisé par Luther à interpréter, il fut vite induit à mettre sa propre pensée à la place de la pensée divine; et bientôt on ne vit plus que des symboles même dans les dogmes les plus essentiels, même dans le dogme de la révélation. Le Christ, les miracles ne font plus que figurer la divinité; et encore pourquoi Dieu lui-même ne serait-il pas un symbole? Et on en est effectivement arrivé à ne voir en Dieu que l'idéal moral personnifié. N'est-il pas clair qu'une pareille doctrine n'est qu'une philosophie inconséquente et ne mérite pas le nom de religion. Si le Christ n'est pas un Dieu, pourquoi le prier, pourquoi voir dans sa parole le dernier mot de la vérité? Parce qu'il est un homme d'un genre extraordinaire? Mais il est contraire à la continuité historique et à la loi du progrès de voir dans un homme, même supérieur, l'expression de tous les siècles.

Mais en dehors des dogmes, pris à la lettre ou interprétés symboliquement, il y a dans la religion quelque chose qui semble devoir résister davantage à la critique et maintenir la foi ; c'est la morale. La morale s'est développée au sein de la religion qui lui a servi d'enveloppe protectrice; la nécessité de cette protection durera-t-elle toujours? — Pour répondre à la question, l'auteur analyse avec soin tous les éléments de la morale religieuse. Il en distingue deux essentiels : le respect et l'amour. Mais le respect, tel que l'enseigne la religion, n'est qu'une forme de la crainte; ce n'est pas la vénération de l'idéal, c'est la peur de la vengeance divine. Or la crainte est un sentiment pathologique qui n'a rien de moral. Quant à l'amour, les religions l'ont corrompu en le réclamant tout entier pour Dieu. Cet amour mystique détache l'homme du monde et de lui-même, le rend indifférent à tout ce qui l'entoure et finit dans le désenchantement et dans le dégoût. Ce qui remplace aujourd'hui cet amour contemplatif et inerte, c'est l'amour actif et vivant de la famille, de la patrie, de l'humanité, de l'idéal. Pour

ce qui est de la prière, ce grand adjuvant de la morale religieuse, rien ne démontre qu'elle soit indispensable. L'action tiendra lieu de la prière par amour et par charité; et l'extase où l'esprit s'abîme dans une exaltation stérile sera avantageusement remplacée par la méditation et la réflexion philosophique.

Il n'y a donc rien dans la religion qui semble pouvoir échapper à la décomposition qui la travaille. Mais, à défaut de valeur intrinsèque, peut-être se maintiendra-t-elle, parce qu'elle est nécessaire à un certain nombre d'esprits. On a soutenu en effet que les intelligences supérieures pouvaient seules se passer de religion, mais qu'il n'en était pas de même ni du peuple, ni de l'enfant, ni de la femme. M. Guyau a consacré à la réfutation de cette thèse trois chapitres (*La religion et l'irréligion chez le peuple, chez l'enfant, chez la femme*), qu'il est difficile d'analyser, mais qui sont d'un piquant intérêt. On déclare que sans les religions la question sociale emportera les peuples. Mais n'est-il pas étrange de faire ainsi de Dieu un moyen de sauver le capitaliste? S'il y a une question sociale, qu'on l'étudie. On a dit aussi que la religion était la sauvegarde de la moralité populaire; mais la plus grande religiosité peut très bien s'allier avec les plus grands crimes. Ce sont souvent les pays les plus catholiques qui fournissent le plus de criminels. Ce qui démoralise les peuples, c'est beaucoup moins l'incrédulité que le luxe des uns et la misère des autres. La religion consolide les mœurs au moyen de la foi, mais ne les crée pas. Si nous avons été vaincus, ce n'est pas, comme l'a dit M. Mathew Arnold, parce que nous aimons trop les arts et les sciences et trop peu Javeh; c'est que nous avons aimé l'art trop facile et la science trop superficielle. Pour nous corriger de nos défauts, il ne faut pas renoncer à nos vertus, mais les compléter et les épurer. Pour ce qui est de l'enfant, l'éducation religieuse, quand elle est exclusive, produit l'engourdissement de la pensée. Elle habitue l'esprit au respect aveugle pour les traditions et à l'obéissance passive; et une fois que le cerveau de l'enfant a pris ce moule, il n'est plus aisé de le briser ni même de le rendre plus flexible et plus large. Il ne faut donc pas craindre de parler à un enfant de la question de la mort comme on en parlerait avec une grande personne avec les abstractions en moins [1]. Pas plus que l'enfant, la femme n'est vouée à la religiosité. Toutes les qualités de l'intelligence féminine, la crédulité, l'esprit de conservation, le scrupule minutieux peuvent très bien tourner au profit de la science. Tout dépend de l'éducation que lui donne son mari. Quant aux sentiments féminins par excellence, la pudeur et l'amour, ils n'ont pas leur origine dans la religion qui n'y est liée qu'indirectement.

Sur un seul point, la religion conserve l'avantage : elle seule s'est préoccupée du problème de la dépopulation. Le chapitre où se trouve

1. Voir d'excellentes pages sur l'instruction primaire et sur le parti qu'on peut tirer du prêtre dans l'éducation.

traitée cette question (2e partie, VII) est des meilleurs du livre. Après avoir dénoncé tout ce qu'il y a d'étroit et de superficiel dans le malthusianisme théorique, M. Guyau cherche d'où provient notre croissante infécondité et il montre que les causes en sont surtout morales. On croit que le meilleur moyen de faire le bonheur d'un enfant est de lui donner une fortune; on ne comprend pas qu'il vaudrait beaucoup mieux lui fournir les moyens d'en gagner une; que les hommes sont d'autant plus heureux qu'ils sont plus occupés; que la richesse qui dispense de l'action est l'ennemie du bonheur. Or jusqu'ici la religion seule a combattu les doctrines et les pratiques malthusiennes. La morale laïque et la politique se sont désintéressées de la question, quoique vitale. Il faut mettre fin à cette négligence et agir. On dispose pour cela de plusieurs moyens. Il y a d'abord la législation. On pourrait réformer la loi sur les devoirs filiaux, afin de mieux protéger les parents contre l'ingratitude des enfants; la loi sur les successions afin de dégrever autant que possible tout héritage qui doit se partager entre un grand nombre d'enfants; la loi sur le service militaire de manière à favoriser les familles nombreuses. Enfin et surtout il faudrait agir par la voie de l'éducation, ouvrir aux esprits et aux ambitions des horizons nouveaux. « Toutes les fois qu'une sphère d'action illimitée s'ouvre devant une race, elle ne restreint plus le nombre de ses enfants » (297).

III. — Puisque les vieilles religions s'en vont, et que les progrès croissants de la science joints à la vulgarisation de l'esprit scientifique rendent impossible l'apparition d'une religion nouvelle, l'idéal religieux ne peut consister que dans l'*anomie religieuse*, c'est-à-dire dans l'affranchissement de l'individu, dans la suppression de toute foi dogmatique. Déjà l'auteur avait démontré ailleurs que l'idéal moral consiste dans l'anomie morale. Ce qui survivra des religions, c'est tout ce qu'il y a en elles de respectable et d'éternel, à savoir le désir d'expliquer, le sentiment de l'inconnu et de l'inconnaissable, le besoin de l'idéal. « Grâce à ce double sentiment des bornes de notre science et de l'infinité de notre idéal, il est inadmissible que l'homme renonce jamais aux grands problèmes sur l'origine et sur la fin des choses » (332). En d'autres termes, ce qui restera de la religion, c'est l'instinct métaphysique et philosophique, c'est l'amour de la spéculation, mais de la libre spéculation. Voilà ce qui sépare radicalement les systèmes philosophiques des croyances religieuses; c'est que les premières ne relèvent que de la libre raison. C'est donc abuser des mots que d'appeler, comme Spencer, du nom de religion toute hypothèse sur l'inconnaissable. La véritable religion de l'avenir, c'est l'irréligion.

Cependant la religion n'est pas tout entière dans l'aspiration métaphysique; nous avons vu en effet qu'elle était à l'origine essentiellement sociologique. A côté de vues spéculatives, il est une idée pratique qu'on retrouve dans toutes les religions, c'est l'idée d'association. Cette idée-là leur survivra. De plus en plus l'humanité se convaincra que le

suprême idéal consiste dans l'établissement de rapports sociaux toujours plus étroits entre les êtres. Seulement les associations de l'avenir ne ressembleront pas à celles du passé. L'individu y entrera librement et y conservera toute sa liberté. Dès maintenant, les assurances sont des associations de ce genre.

Mais toute association suppose une certaine communauté d'idées. A mesure que la libre spéculation remplacera les croyances, ne suscitera-t-elle pas une divergence toujours plus grande entre les opinions? L'auteur espère au contraire que les hypothèses iront en se rapprochant les unes des autres, à mesure qu'elles se rapprocheront davantage de la réalité. Entre les doctrines métaphysiques et morales un triage se fait qui se continuera dans l'avenir. Mais en même temps plus on verra la réalité de près et mieux on en distinguera tous les détails; plus les esprits progresseront et plus ils deviendront pénétrants. Par conséquent ils divergeront de plus en plus à partir d'un centre commun où ils viendront converger. Ainsi se trouveront réalisées du même coup cette fusion des intelligences sans laquelle il n'y a pas de vie collective et cette différenciation croissante qui est la loi du progrès.

Dans les derniers chapitres de l'ouvrage, l'auteur cherche à prévoir quels sont les principaux groupes où viendront se ranger les grandes hypothèses métaphysiques et morales. Il ne se propose pas d'en juger la valeur scientifique, mais seulement d'en déterminer la caractéristique essentielle, l'esprit tant spéculatif que pratique. Il passe ainsi en revue le théisme, le panthéisme sous sa double forme, optimiste (Spinoza), pessimiste (Schopenhauer, Hartmann), enfin le naturalisme idéaliste, matérialiste, moniste. Quoique le naturalisme se renferme dans l'étude de la nature, il ne peut échapper à la question de l'être. L'être est-il matière, est-il esprit? Comme l'ont montré Taine et Lange, le matérialisme, poussé jusqu'à ses dernières conséquences, finit par rentrer dans l'idéalisme; car il aboutit à un mécanisme abstrait qui vient se fondre dans les lois de la logique et de la pensée. Quant à l'évolutionnisme idéaliste, tel que l'a présenté Fouillée, il ne s'éloigne pas beaucoup du monisme. C'est donc cette doctrine qui tend de plus en plus à triompher. Le monisme ne ramène ni la pensée à la matière, ni la matière à la pensée; il les prend toutes deux réunies dans cette synthèse, la vie. La vie engendre la conscience en se concentrant et elle se répand sous forme d'action, et cela spontanément, mécaniquement, sans que l'attrait d'une fin désirable vienne, dès le début, solliciter le mouvement. Le grand avantage du monisme c'est de laisser une place aux grandes espérances métaphysiques et morales dont l'humanité jusqu'ici n'a pas pu se passer. Si rien ne nous autorise à supposer que l'évolution aille vers un but marqué, cependant rien ne nous empêche de « la concevoir comme aboutissant à des êtres capables de se donner à eux-mêmes un but et d'aller vers ce but en entraînant après eux la nature.... Il n'est pas probable que nous soyons le dernier échelon de la vie, de la pensée et de l'amour. Qui sait même si l'évolution ne pourra ou n'a pu déjà

faire ce que les anciens appelaient des dieux (439) ». Ce n'est pas seulement sur la destinée du monde, mais aussi sur notre propre destinée que l'évolutionnisme est en état de nous fournir des perspectives assez consolantes. D'abord elle nous assure l'immortalité de nos pensées et de nos actions. Les ondes cérébrales parties de nos cerveaux continueront leur chemin quand nous ne serons plus là et s'étendront même toujours plus loin. L'atavisme n'est-il pas d'ailleurs une garantie de résurrection? Mais si les œuvres de l'individu lui survivent, lui-même est-il voué à l'anéantissement? La science dit oui, mais l'amour proteste, car l'amour s'attache à l'individu et veut le conserver. M. Guyau nous expose alors dans un magnifique langage, une hypothèse, moins que cela, un rêve, mais un beau rêve qui, dit-il, n'a rien d'anti-scientifique et qui résoudrait cette cruelle antinomie. La conscience, le moi n'est qu'une association très souple d'idées et d'habitudes. Mais rien ne dit que l'instabilité en soit le caractère définitif et perpétuel. Peut-être finira-t-il par se former des composés d'états de conscience assez solides pour durer toujours, tout en restant assez flexibles pour pouvoir s'adapter à des milieux toujours nouveaux. Pourquoi le résultat du progrès ne serait-il pas la formation de tourbillons psychiques de plus en plus résistants? Ainsi dans le stade le plus élevé de l'évolution, la lutte pour la vie deviendrait une lutte pour l'immortalité et voici comme ce rêve pourrait se réaliser. Déjà la psychologie admet que les consciences se peuvent pénétrer les unes les autres. Pourquoi un jour ne verrait-on pas se produire une pénétration infiniment plus complète? Pourquoi les consciences que réunit un commun amour ne finiraient-elles pas par se confondre *réellement* au sein d'une conscience supérieure où chacune garderait pourtant sa nuance propre? Alors la communication serait tellement intime que la conscience individuelle, que la mort atteindrait, survivrait dans le cœur aimé non pas à l'état de souvenir plus ou moins pâle, comme aujourd'hui, mais comme une image tellement intense qu'elle ne se distinguerait pas de la réalité. Ce serait comme l'action et le prolongement de la conscience éteinte dans celle qui survit. Alors « tout le problème serait d'être tout à fois assez aimant et assez aimé pour vivre et survivre en autrui. » Quant à ceux qui se refusent à entrer dans ce rêve, ils n'ont qu'une chose à faire : n'être pas lâches, puisqu'aussi bien la lâcheté ne sert à rien.

IV. — On retrouvera dans cet important ouvrage les belles et multiples qualités que tout le monde connaît à l'auteur : une grande imagination jointe à une exquise sensibilité; une subtilité de dialectique qui va parfois jusqu'au raffinement; une rare aptitude à comprendre et à goûter les choses les plus diverses; des idées profondes jointes à de fines et délicates analyses. Comme toujours les beautés littéraires sont de premier ordre. Mais ce qui nous parait être par-dessus tout la marque distinctive des écrits de M. Guyau, c'est un accent tout particulier de sincérité. Ses livres ont été vraiment vécus; on voit que la pensée, toujours présente, en a été pendant longtemps mêlée à tous

les incidents de sa vie quotidienne. Car ils sont, celui-ci surtout, émaillés de souvenirs personnels, impressions de voyage, observations fortuites faites dans la rue, dans le monde et notées au passage, qui pourtant font corps avec le développement de l'idée. Parfois même on se prend comme à regretter que le ton n'ait pas un peu plus de cette impersonnalité qui convient à la science.

Quant à la doctrine, elle marque un important progrès dans l'étude scientifique des religions. Comme nous l'avons dit, on n'avait vu jusqu'ici dans les religions qu'un produit de l'imagination individuelle et on ne leur avait assigné d'autres causes que le besoin de comprendre ou le sentiment de l'idéal. Robinson dans son île aurait donc pu se faire sa religion. Or on n'a jamais trouvé de religions qu'au sein de sociétés constituées; chez les malades qu'un accident physique (cécité jointe à la surdité) a presque radicalement séparés du reste de la société, on n'a jamais observé de sentiment religieux jusqu'au jour où on le leur a communiqué (cas de Laura Bridgmann et de Julia Brace); enfin l'histoire nous apprend que les religions ont évolué et varié comme les sociétés mêmes où elles ont pris naissance. Tous ces faits n'indiquent-ils pas que la religion est en totalité ou en grande partie un phénomène sociologique; qu'il faut pour l'étudier se placer d'abord à un point de vue social, et que c'est seulement après en avoir fait la sociologie qu'on pourra aller en chercher dans la conscience individuelle les racines psychologiques. C'est ce qu'a compris M. Guyau, et c'est ce qu'il a tenté de faire. Voilà l'idée neuve de son livre.

Mais, comme Spencer, M. Guyau fait encore jouer à la pure spéculation un rôle exagéré dans la genèse des religions. Pour lui en effet la cause efficiente des croyances religieuses, c'est avant tout le besoin de comprendre et d'expliquer. La vie sociale n'aurait fourni à l'imagination populaire que le modèle d'après lequel elle aurait construit le monde fantastique de la religion [1]. D'une manière générale, M. Guyau a une tendance intellectualiste qui s'était déjà manifestée dans ses précédents ouvrages. On se rappelle que dans sa *Morale anglaise* et dans son *Esquisse d'une Morale*, il avait soutenu que l'esprit critique suffit à dissoudre les instincts et les sentiments moraux. Dans son présent livre, il affirme que la seule instruction suffit à les reconstituer [2]. La réflexion est donc toute-puissante; elle peut tout détruire et tout créer. Or cette théorie nous paraît être de plus en plus inconciliable avec les enseignements de la psychologie. Elle suppose sans raison que la pensée réfléchie, que la science est le but dernier de l'évolution psychique, si bien que tout change en nous quand l'intelligence l'exige. Une découverte scientifique suffirait donc à bouleverser le monde. Tout au contraire, l'intelligence n'est qu'un moyen, et, à l'état normal, elle se contente de

1. V. tout le chapitre I. Aussi M. Guyau appelle-t-il la religion une physique sociomorphique; la vie sociale ne fournit que la forme de la construction.
2. P. 350.

jouer son rôle de moyen. La fin de la vie psychique c'est l'action, l'adaptation au milieu ambiant, soit physique soit social, au moyen de mouvements appropriés. Si l'adaptation involontaire et irréfléchie suffit pratiquement, l'intelligence n'intervient pas, car son intervention est inutile. Nous n'avons besoin d'elle que si l'adaptation instinctive est troublée et si nous en sommes avertis par la douleur; son concours est alors indispensable pour rétablir l'équilibre perdu. Mais ce qui est vrai de l'intelligence individuelle est bien plus vrai encore de l'intelligence sociale. Par conséquent toutes les fois qu'on entreprend l'étude d'une représentation collective, on peut être assuré que c'est une cause pratique et non théorique qui en a été la raison déterminante. C'est le cas pour ce système de représentations qu'on appelle une religion.

Peut-être M. Guyau aurait-il été amené de lui-même à corriger ce qu'il y a d'excessif dans son intellectualisme s'il avait moins laissé dans l'ombre un fait fort important, à savoir le caractère obligatoire des prescriptions religieuses. M. Guyau refuse, il est vrai, de compter la morale et le droit parmi les éléments proprement dits de la religion. Celle-ci n'aurait été à l'origine qu'une physique superstitieuse; c'est seulement à la fin de son évolution, alors que, se trouvant à la veille de disparaître, elle n'est plus entièrement elle-même, qu'elle aurait pris un caractère éthique. Il serait peut-être plus juste de renverser les termes de la proposition. C'est aujourd'hui que la morale est devenue indépendante de la religion; à l'origine, au contraire, les idées morales, juridiques et religieuses étaient confondues dans une synthèse un peu confuse dont le caractère cependant était avant tout religieux. Maintenant encore, à côté de la morale laïque, n'y a-t-il pas une morale confessionnelle fort différente, mais non moins impérative? Le croyant ne se sent-il pas obligé d'aller à la messe et de communier, tout comme de respecter la vie et la propriété d'autrui? Le chrétien qui, pour la première fois, prend le vendredi saint ses repas comme à l'ordinaire, le juif qui, pour la première fois, mange de la viande de porc, éprouvent un remords qu'il est impossible de distinguer du remords moral. A l'intérieur de chaque communauté religieuse, le fidèle qui transgresse les prescriptions du rite est l'objet d'une réprobation de tous points analogue à celle dont nous flétrissons les actes immoraux. Il est clair que si la religion n'avait été qu'une hypothèse de métaphysique ou de philosophie morale, « une induction scientifique mal menée », elle ne serait jamais devenue une *obligation sociale*.

Nous pensons cependant que la théorie de M. Guyau peut et doit être conservée du moins comme explication partielle du phénomène religieux, mais à condition de la modifier. Pour l'auteur la religion procède d'un double facteur, le besoin de comprendre d'abord, la sociabilité ensuite. Nous demanderions en premier lieu qu'on intervertit l'ordre des facteurs et qu'on fît de la sociabilité la cause déterminante du sentiment religieux. Les hommes n'ont pas commencé par imaginer

les dieux; ce n'est pas parce qu'ils les avaient conçus de telle et telle manière, qu'ils se sont sentis liés à eux par des sentiments sociaux. Mais ils ont commencé par s'attacher aux choses dont ils se servaient ou dont ils souffraient comme ils s'attachaient les uns aux autres, spontanément, sans réfléchir, sans spéculer le moins du monde. La théorie n'est venue que plus tard pour expliquer et rendre intelligibles à ces consciences rudimentaires les habitudes qui s'étaient ainsi formées. Comme ces sentiments étaient assez analogues à ceux qu'il observait dans ses relations avec ses semblables, l'homme a conçu les puissances de la nature comme des êtres semblables à lui; et comme en même temps ils s'en distinguaient, il attribua à ces êtres exceptionnels des qualités distinctives qui en firent des dieux. Les idées religieuses résultent donc de l'interprétation de sentiments préexistants, et, pour étudier la religion, il faut pénétrer jusqu'à ces sentiments, en écartant les représentations qui n'en sont que le symbole et l'enveloppe superficielle.

Mais il y a deux espèces de sentiments sociaux. Les uns relient chaque individu à la personne de ses concitoyens; ils se manifestent à l'intérieur de la communauté dans les relations quotidiennes de la vie; tels sont les sentiments d'estime, de respect, d'affection, de crainte que nous pouvons ressentir les uns pour les autres. On pourrait les appeler inter-individuels ou intra-sociaux. Les seconds sont ceux qui me rattachent à l'être social pris dans sa totalité; ils se manifestent de préférence dans les relations de la société avec les sociétés étrangères, on pourrait les nommer inter-sociaux. Les premiers me laissent à peu près intacte mon autonomie et ma personnalité; ils me rendent sans doute solidaire d'autrui, mais sans me prendre beaucoup de mon indépendance. Au contraire, quand j'agis sous l'influence des seconds, je ne suis plus que la partie d'un tout dont je suis les mouvements et dont je subis la pression. C'est pourquoi ces derniers sont les seuls qui puissent donner naissance à l'idée d'obligation. De ces deux genres de penchants quels sont ceux qui ont joué un rôle dans la genèse des religions? D'après M. Guyau, ce seraient les premiers. Les relations qui, à l'origine, unissent l'homme à la divinité seraient analogues à celles qu'il entretient avec les individus de sa société; elles seraient personnelles. Or les faits semblent démontrer le contraire. Chez les peuples primitifs et même dans les sociétés récentes les dieux ne sont pas les protecteurs attitrés ou les ennemis de l'individu, mais de la société (tribu, clan, famille, cité, etc.). Le particulier n'a droit à leur assistance ou n'a à craindre leur inimitié que par contre-coup; s'il commerce avec eux ce n'est pas personnellement, mais comme membre de la société. C'est celle-ci qu'ils persécutent ou favorisent directement. C'est qu'en effet les forces naturelles qui manifestent un degré de puissance exceptionnelle intéressent moins encore l'individu isolé que l'ensemble du groupe. C'est toute la tribu que le tonnerre menace, que la pluie enrichit, que la grêle ruine, etc. Donc parmi les puissances cosmiques, celles-là seulement seront divi-

nisées qui ont un intérêt collectif. En d'autres termes, ce sont les penchants inter-sociaux qui ont donné naissance au sentiment religieux. La société religieuse n'est pas la société humaine idéalement prolongée jusqu'au delà des astres; les dieux n'ont pas été conçus comme membres de la tribu, mais ils ont formé une ou plutôt plusieurs sociétés à part situées dans des régions spéciales, les unes amies, les autres ennemies et avec lesquelles les hommes ont entretenu des relations d'un caractère international. Outre que cette hypothèse est plus conforme aux faits, elle permet de comprendre pourquoi la physique superstitieuse des religions est obligatoire, tandis que celle des savants ne l'est pas C'est qu'en effet tout ce qui intéresse la collectivité devient vite une loi impérative; la société ne laisse pas impunément ses membres faire rien qui soit contraire à l'intérêt social. On s'explique ainsi les analogies et les différences qu'il y a entre les commandements de la morale et ceux de la religion. Telle est la seconde correction que nous nous permettons de proposer à la théorie de M. Guyau.

Ces tendances intellectualistes se retrouvent naturellement dans les deux dernières parties de l'ouvrage où M. Guyau expose comment les religions sont en train de disparaître et ce qui en survivra. C'est ainsi qu'il attribue à la science et à l'esprit critique un rôle prépondérant dans ce travail de décomposition. Si les religions n'avaient jamais eu d'autre tort que de se trouver en désaccord avec les vérités scientifiques, elles seraient encore très bien portantes. Si, malgré ce conflit, les sociétés avaient continué à avoir besoin de la foi religieuse, on en aurait été quitte pour nier la science; ou bien encore les religions se seraient modifiées et adaptées aux idées nouvelles, car rien ne permet d'affirmer que l'organisme religieux soit arrivé au maximum de souplesse et de plasticité qu'il comporte. En fait, qu'on reprenne les uns après les autres les arguments que la science peut aligner contre la religion; s'ils sont assez forts pour affermir davantage l'incrédule dans son opinion, il n'en est pas un qui soit de nature à convertir un croyant. Ce n'est pas avec de la logique qu'on vient à bout de la foi; car la logique peut tout aussi bien servir à la défendre qu'à la combattre; le théologien pour la prouver ne fait pas de moins beaux raisonnements que le libre penseur pour la réfuter. Admettons, si l'on veut, que chez les esprits très cultivés, les croyances soient devenues assez souples pour pouvoir céder à la seule démonstration; encore reconnaitra-t-on que ce n'est pas le cas des foules. Puisque la foi résulte de causes pratiques, elle doit subsister autant que celles-ci, quel que soit l'état de la science et de la philosophie. Pour démontrer qu'elle n'a plus d'avenir, il faut faire voir que les raisons d'être qui la rendaient nécessaire ont disparu; et, puisque ces raisons sont d'ordre sociologique, il faut chercher quel changement s'est produit dans la nature des sociétés qui rend désormais la religion inutile et impossible.

De même pour pouvoir dire ce qui en survivra, il faudrait savoir ce

qui survivra des causes sociales qui l'ont si longtemps maintenue. On comprend dès lors que si quelque chose d'essentiel doit rester des religions, ce n'est pas le sentiment métaphysique et le goût des grandes synthèses. Qui nous assure d'ailleurs que la métaphysique doive être éternelle? Le grand service qu'elle a rendu à la science a été de lui rappeler sans cesse qu'elle avait des bornes, et voilà pourquoi elle a duré. Mais pourquoi un jour ne viendrait-il pas où ce sentiment des bornes de notre science, confirmé par une longue expérience, pénétrerait la science elle-même et deviendrait un élément intégrant de l'esprit scientifique; et ne peut-on même pas dire que cette évolution est en train de s'accomplir sous nos yeux? Dès lors il ne serait plus nécessaire de démontrer perpétuellement une vérité que personne ne contesterait plus. On répond que l'esprit aspire à sortir de ces bornes; reste à savoir si cette aspiration est légitime et raisonnable et si des échecs indéfiniment répétés ne parviendront pas à décourager l'humanité. N'y a-t-il pas d'ailleurs quelque contradiction à déclarer que le savoir est limité et à se mettre aussitôt à en franchir les limites? M. de Candolle a remarqué quelque part que moins les peuples étaient cultivés, plus ils avaient de goût pour les questions insolubles. Si l'observation est juste, il faudrait reconnaître que le développement de la métaphysique n'est pas parallèle au développement de l'esprit humain.

ÉMILE DURKHEIM.

J. Dejerine. — L'HÉRÉDITÉ DANS LES MALADIES DU SYSTÈME NERVEUX. 1 vol. in-8°, xv-293 p. Paris, Asselin et Houzeau, 1886.

S'il est vrai que la question de l'hérédité est fondamentale en psychologie, non moins qu'en physiologie, et s'il est vrai, d'autre part, que chez les êtres supérieurs toutes les fonctions organiques dépendent étroitement du système nerveux, — cette question de l'hérédité, étudiée dans les actions nerveuses, n'offre-t-elle pas le plus haut intérêt pour le psychologue? C'est pour cela que le récent ouvrage de M. J. Dejerine sur l'hérédité dans les maladies du système nerveux, encore qu'écrit par un médecin pour les médecins, ne saurait manquer d'attirer l'attention de tous les philosophes qui s'occupent de psychologie.

M. Dejerine a placé en tête de son livre un chapitre dans lequel, après avoir rapidement défini le terme même d'hérédité (définition qu'il emprunte à M. Ribot), il essaye de déterminer la cause du phénomène : cet essai de détermination n'est qu'une revue analytique des principales théories émises pour expliquer ce grand fait biologique. L'auteur examine très sommairement d'abord la théorie bien connue de la *pangenèse* de Darwin, avec la modification proposée par Galton, puis la théorie non moins connue d'Herbert Spencer ou des *unités physiologiques*, puis un peu plus longuement l'hypothèse de Hæckel, la théorie de la *périgenèse*. La traduction par M. J. Soury des *Essais de psychologie cellulaire* (1880) a répandu en France ces

idées de Hæckel désignées souvent sous le nom de théorie des *plastidules*. Mais M. Dejerine donne plus de développement à l'exposé d'un travail sur cette question qui, paru en Allemagne il y a déjà près de deux ans, a été très remarqué : il s'agit du travail de Weismann, *Die Continuität des Keimplasmats als Grundlage einer Theorie der Vererbung* (Iéna, 1885).

Weismann admet que la transmission des dispositions structurales et fonctionnelles de tout organisme est possible et a lieu effectivement grâce à la transmission, de génération en génération, d'une substance à structure extrêmement fine et complexe, possédant des propriétés chimiques et moléculaires déterminées : c'est le *plasma germinatif* (*Keimplasma*). « Lorsqu'un nouvel organisme se développe, une partie de la substance active du germe, une partie du *plasma germinatif* que renferme l'ovule, n'est pas employée à la formation du nouvel être; elle reste en réserve, ne subissant aucune mutation, aucune transformation; c'est cette réserve de plasma germinatif non modifiée, qui sert à former les cellules germinatives du nouvel organisme. Du moment que les cellules germinatives des générations successives sont en *continuité directe non interrompue*, du moment qu'elles ne sont, en d'autres termes, que les différentes parties d'une même substance.., elles doivent et elles peuvent posséder une structure moléculaire semblable, et parcourir, dans des conditions de développement déterminées, exactement les mêmes phases et fournir un produit final identique. La *continuité du plasma germinatif* subsiste donc d'une génération à l'autre, et on peut se représenter ce plasma germinatif comme une longue racine, de laquelle s'élèvent de distance en distance des bourgeons, des rejetons représentant les individus des générations successives. » Quant à ce plasma germinatif même, étant donné ce que nous savons enfin aujourd'hui sur la fécondation qui n'est que la fusion de deux noyaux, celui d'une cellule mâle et celui d'une cellule femelle, il ne peut provenir que de la substance nucléaire. Ainsi l'hérédité s'explique par la transmission d'une substance nucléaire de structure moléculaire spécifique. — M. Dejerine remarque avec raison que la théorie de Hæckel nous disait bien suivant quel *mode* (transmission de certains mouvements moléculaires déterminés) s'effectue l'hérédité, mais ne nous montrait pas *comment* une seule cellule du corps réunit les différentes tendances de tout un organisme, comment, par l'intermédiaire de la cellule fécondée qui deviendra le nouvel être, l'individu transmet à ses descendants les moindres particularités de sa structure et ses dispositions physiques et psychiques. L'hypothèse de la continuité du plasma germinatif fait disparaître cette difficulté. Il est vrai, et M. Dejerine a très bien vu ce point faible, qu'elle ne rend pas compte de l'hérédité des caractères acquis. Aussi Weismann, malgré l'existence incontestable des différences individuelles dans toutes les espèces, nie-t-il simplement l'hérédité des caractères acquis. « S'il n'y a pas de disposition première, dit-il, l'organisme n'acquiert rien; les caractères acquis ne sont autre chose que des variations locales et générales, produites par des influences extérieures déterminées. » Et la cause des différences individuelles se trouve seulement dans la forme de la reproduction, dans la fusion de deux cellules germinatives de sexes opposés. Virchow a vivement attaqué

Weismann sur ce point. Sans d'ailleurs discuter à fond la question, M. Dejerine semble acquiescer aux critiques de Virchow. Il n'en admet pas moins d'une façon générale la théorie de Weismann et, comme celui-ci, définit l'hérédité par la continuité du plasma germinatif.

On ne peut s'empêcher de remarquer la simplicité de l'hypothèse de Weismann et qu'elle rend presque complètement compte du fait qu'il s'agit d'expliquer. Mais enfin ce n'est qu'une hypothèse, et M. Dejerine aurait peut-être pu l'indiquer plus expressément.

Suivant quelles lois s'exerce l'hérédité? M. Dejerine se contente de rappeler sommairement les lois formulées par Darwin et de montrer très rapidement que ces lois s'appliquent au cerveau et à toutes les fonctions de cet organe comme aux autres systèmes ou appareils de l'organisme. Il lui est permis alors d'entrer dans son sujet propre, l'hérédité dans les maladies du système nerveux.

L'idée générale du livre, c'est que *la plupart* (chapitre II) des maladies nerveuses — au chapitre de conclusions qui termine l'ouvrage M. Dejerine dit *toutes* les maladies nerveuses, et c'est là évidemment sa pensée — ont une origine commune, font partie d'une seule et même famille. « Pendant longtemps, dit fort justement l'auteur, très longtemps même, l'hérédité nerveuse a été envisagée d'une façon pour ainsi dire isolée, maladie par maladie, sans que les observateurs se soient préoccupés de savoir s'il existait un lien commun entre ces différentes affections. Ce n'est qu'à une époque encore très rapprochée de la nôtre que l'on a commencé à se demander si les différents troubles par lesquels se traduisent les affections nerveuses (troubles sensitifs, sensoriels, moteurs, psychiques) étaient en réalité aussi indépendants les uns des autres qu'ils le paraissaient de prime abord, et si les affinités nombreuses qu'elles affectent les unes avec les autres n'avaient point pour cause une origine commune, à savoir l'hérédité » (p. 27). La preuve qu'il en est bien ainsi, qu'il y a vraiment une « constitution névropathique », fonds commun d'où sortent toutes les affections du système nerveux, c'est d'abord que la même maladie ne se transmet pas toujours identique à travers les générations successives, mais que l'on voit souvent telle affection cérébrale ou médullaire chez les ascendants être remplacée chez les descendants par telle autre affection cliniquement différente, mais dépendant au point de vue pathogénique de la même cause essentielle. Ainsi l'hérédité directe de l'épilepsie existe bien, mais n'a pas l'importance étiologique de « l'hérédité névropathique »; les épileptiques ne sont pas nés toujours de parents épileptiques, mais très souvent d'alcooliques, d'hystériques, etc. « Il est fréquent de rencontrer dans les familles des épileptiques une *tare nerveuse*, constituant une prédisposition qui semble indiscutable » (p. 97). Ce qui est vrai de l'épilepsie ne l'est pas moins de beaucoup d'autres maladies nerveuses. Pour s'en assurer, il suffit de consulter un certain nombre des excellents tableaux généalogiques très soignés et très clairs dont M. Dejerine a rempli son livre et qui contribuent à faire son grand intérêt. — Une autre preuve de la réalité de cette « constitution névropathique », c'est la coexistence de plusieurs affections nerveuses chez le même individu, fait qui indique bien

à quelles mutations nombreuses et incessantes sont soumises les névroses. C'est l'hérédité qui domine cet état pathologique complexe dont on trouve de très beaux exemples et très démonstratifs dans le remarquable travail de M. Magnan, que M. Dejerine n'a garde de ne pas citer, sur la *Coexistence de plusieurs délires d'origine différente chez le même aliéné* (in *Arch. de neurologie*, t. I, 1883).

On peut donc admettre que toutes les affections nerveuses proviennent d'un fonds commun. Mais en quoi consiste cette tare nerveuse héréditaire elle-même? M. Dejerine se demande, après Arndt, si la cause de la disposition névropathique héréditaire ne consisterait pas dans un arrêt de développement des éléments du système nerveux (cellules ganglionnaires et fibres nerveuses). Par là se trouverait expliquée la manière d'être générale des névropathes (grande excitabilité et tendance à l'épuisement rapide), manière d'être qui se rapproche des états que l'on observe chez les enfants. Aussi bien, la clinique, de son côté, a montré que les affections nerveuses résultent, pour la plupart, d'une déchéance de l'organisme, et tend à les faire dépendre toutes de la plus banale des névroses, la neurasthénie.

M. Dejerine a consacré un paragraphe intéressant à ce dernier état, qui désigne l'épuisement nerveux, ce mot étant entendu dans son sens le plus général et l'épuisement dont il s'agit étant d'ailleurs par lui-même durable, « plus ou moins permanent ». On comprend par suite que cet état protéiforme soit assez difficile à décrire. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, quels que soient d'ailleurs les symptômes dominants, cérébraux ou spinaux, la neurasthénie consiste essentiellement en un état d'excitation du système nerveux sensitif, joint à un défaut de résistance : le système nerveux s'épuise aussi facilement qu'il s'excite. De là mille atteintes portées à toutes les fonctions nerveuses. Il se forme alors un terrain particulièrement favorable au développement des maladies mieux déterminées, névropathiques ou même vésaniques.

Mais cette étude de la neurasthénie nous montre un fait encore plus important et très gros de conséquences. Ce trouble spécial du système nerveux peut se produire d'emblée, chez un individu donné, sans tare nerveuse héréditaire, sous l'influence de certaines conditions. C'est que toute cause de débilitation amène l'épuisement nerveux : ainsi l'anémie, l'insuffisance de nourriture, le surmenage physique, les excès sexuels, l'abus des excitants factices (tabac, café, alcool, opium), mais surtout le surmenage intellectuel, l'abus du travail cérébral, les soucis, les inquiétudes, les chagrins. Et cet épuisement nerveux peut donner lieu à la neurasthénie, de telle sorte que M. Dejerine écrit avec raison : « Le fait que la neurasthénie peut se créer de toutes pièces, sans tare héréditaire aucune, dans les circonstances que je viens d'examiner brièvement, est d'une importance considérable, au point de vue de l'étude des maladies nerveuses en général, et en particulier de leur cause originelle. Si avec Morel on considère les maladies mentales et les grandes névroses comme une série d'êtres résultant de parents communs, en état de se multiplier et de se propager, sur le premier échelon de cette série nous trouvons la neurasthénie. Elle est pour Legrand du Saulle le germe

des états morbides graves qui éclosent et suivent leur marche, sous l'influence de l'hérédité, dès que ce germe est fécondé par de nouveaux éléments morbides. Cette idée a été reprise depuis et développée par Möbius, à l'aide de tableaux généalogiques dont quelques-uns sont très démonstratifs. Pour Möbius, la neurasthénie est le germe originel d'où dérivent par développement ultérieur l'hystérie, l'hypocondrie, la mélancolie, la manie, l'aliénation, etc. Pour lui, c'est le cercle central des différentes névroses et qui les relie toutes entre elles. Entre la neurasthénie et l'imbécillité se groupent, d'après leur degré de gravité, les névroses et les psychoses qui se combinent entre elles par l'hérédité. Les résultats pourront être différents, suivant la façon dont se comportera cette dernière. Dans la majorité des cas, les formes morbides s'atténuent, l'hérédité est divergente, une partie seulement des parents étant atteinte; l'affection réapparaît bien chez les descendants, mais elle réapparaît atténuée, par mélange d'un sang normal et sous forme de *neurasthénie* simple; et ce n'est que dans les cas d'hérédité convergente pendant deux ou trois générations que l'on voit arriver les formes graves des névroses et, en fin de compte, la dégénérescence mentale et physique, ainsi que l'extinction de la race » (p. 169). M. Dejerine, revenant plus loin sur ces mêmes considérations, s'en est servi comme d'une conclusion dernière : « La tendance actuelle est de voir... dans la neurasthénie le point de départ de toutes les affections du système nerveux, la souche de cette grande famille neuro-pathologique dont les différents membres ont été étudiés, au point de vue généalogique, dans le cours de ce travail.

« C'est la neurasthénie qui la crée et l'entretient tout à la fois. Elle la crée en vertu des lois de l'hérédité, dont les effets cumulatifs, s'exerçant à travers plusieurs générations, se traduisent sur les descendants des neurasthéniques par des formes morbides de plus en plus graves, amenant à leur suite la dégénérescence physique et mentale, ainsi que l'extinction de la race. Elle l'entretient, car pouvant se développer de toutes pièces chez un sujet sans tare héréditaire, elle est par conséquent la seule des affections du système nerveux qui ne reconnaisse pas toujours l'hérédité pour cause, qui puisse *s'acquérir* sous l'influence de certaines circonstances données, sans prédisposition antérieure aucune. C'est la neurasthénie qui, fournissant sans cesse de nouveaux aliments à la grande famille neuro-pathologique, s'oppose à l'extinction de cette dernière, par les lois fatales de l'hérédité convergente, combinée avec les états de dégénérescence » (p. 266). Ainsi se trouve résolue l'importante question de savoir, l'hérédité étant établie comme cause de la plupart des affections du système nerveux, quelle est la cause première et originelle de cette formation héréditaire elle-même. A l'influence de la neurasthénie, il faut ajouter d'ailleurs, pour un certain nombre de cas, ainsi que l'indique M. Dejerine, celle de diverses autres causes : différentes intoxications (alcoolisme, saturnisme), l'état mental momentané des parents, les troubles de nutrition chez la mère, certains traumatismes céphaliques, et même certaines maladies générales (arthritisme, par exemple).

Telles sont les idées générales sous l'empire desquelles il paraît bien que

l'ouvrage dont il s'agit a été écrit; ces idées sont ici plus étroitement groupées et plus systématisées peut-être que dans l'ouvrage même d'où elles sont extraites, et où elles se trouvent, ce semble, un peu disséminées; mais elles s'y trouvent nettement présentées et presque toujours fortement démontrées, c'est l'essentiel. — Il est sûr, d'ailleurs, que le livre de M. Dejerine aurait gagné, non pas sans doute au point de vue de la qualité des documents employés et de la valeur générale des théories émises, mais au point de vue du développement plus précis de certaines idées fondamentales et de l'heureuse harmonie de toutes les parties, si l'auteur n'avait dû terminer son œuvre en un très court espace de temps. Ce livre n'est en effet pas autre chose qu'une des thèses proposées au concours de l'agrégation de médecine de l'année dernière, thèses qui doivent être faites et imprimées en un laps de temps déterminé.

Bien entendu, M. Dejerine a examiné le rôle de l'hérédité dans chacune des affections du système nerveux prise en particulier. Pour cette étude, il divise les maladies nerveuses en deux grands groupes, le premier comprenant les affections sans lésions anatomiques actuellement appréciables, le second renfermant les affections à lésions anatomiques constantes. Dans chacun des groupes il envisage l'influence de l'hérédité sous ses différentes formes (homologue et hétérologue). D'autres chapitres sont enfin consacrés à l'étude des rapports qui existent entre les maladies générales (goutte, arthritisme, rhumatisme) et les maladies du système nerveux, et entre celles-ci et les maladies infectieuses ou les intoxications ou les traumatismes. Assurément bien des détails intéressants seraient à relever dans toute cette partie de l'ouvrage, mais il convient de limiter cette analyse. On ne peut pas cependant ne pas signaler l'excellent chapitre où M. Dejerine étudie longuement le rôle de l'hérédité dans la folie, d'après les idées et les doctrines de M. Magnan, dont on connaît la haute valeur et qu'il est inutile de rappeler dans cette *Revue* où elles viennent d'être très clairement exposées par M. Coste (*Revue* de décembre 1886).

EUGÈNE GLEY.

Dr Gustave Le Bon. LES CIVILISATIONS DE L'INDE, in 4°, avec 7 chromolithographies, 2 cartes et 350 gravures. Paris, Firmin-Didot.

En publiant son livre sur l'*Homme et les Sociétés* considérés du point de vue de la doctrine de l'évolution [1], l'auteur présentait cet ouvrage comme la préface générale d'une étude des grandes civilisations, en huit ou dix volumes, formant autant de monographies. Il y a deux ans, il publiait la première, consacrée à la *Civilisation des Arabes* [2]; il vient de faire paraître la seconde, qui a pour sujet les *Civilisations de l'Inde*.

1. Voir le compte rendu dans la *Revue*, tome XII, p. 433 et suiv.
2. *Ibid.*, tome XVII, p. 220 et suivantes.

« Nous avons continué, dit-il, à appliquer dans cet ouvrage les principes qui nous ont dirigé dans nos précédents travaux : nous appuyer uniquement sur des documents précis, montrer les transformations successives des institutions religieuses et sociales et les facteurs de ces transformations, étudier les phénomènes historiques comme s'il s'agissait de phénomènes physiques, avoir enfin une méthode et nous défier soigneusement des doctrines. » Ajoutons que dans cette monographie comme dans la première, l'auteur a le mérite de parler *de visu* du pays dont il retrace la civilisation. Il a visité l'Hindoustan, étudié sur place les monuments et le peuple. Quel homme ayant un peu voyagé ne sait, par son expérience personnelle, qu'une semaine passée en pays étranger en apprend plus qu'une année consacrée à l'étudier dans les livres? L'impression qui vient des hommes, du pays, des villes, du milieu, des mœurs, d'innombrables petits détails de la vie journalière, l'observation inconsciente et incessante donnent à nos jugements un cachet personnel, un sentiment de la réalité qui ne peut sortir du fatras indigeste de la plus consciencieuse érudition. Rien ne vaut la leçon que nous donnent les choses. Elle l'emporte autant sur les compilations laborieuses, sur « la science livresque », que la réalité l'emporte sur les signes qui la figurent. Du mélange d'abord un peu confus de nos souvenirs recueillis en pays lointain, peu à peu une idée maîtresse se dégage qui garde pour toujours le caractère vivant de ce qui a été vu, non la vie d'emprunt de ce qui a été lu. « Ce n'est que sur le sol même où une civilisation a pris naissance et s'est développée que nous pouvons en pénétrer l'esprit et apprendre à ne pas la juger avec nos idées modernes. Ce ne sera jamais en parcourant les livres d'une bibliothèque qu'un savant européen pourra comprendre et décrire le vrai génie d'un peuple asiatique. L'abîme qui sépare la pensée d'un homme de l'Occident moderne de celle d'un homme de l'Orient est immense... Pour l'Hindou en particulier, les idées et les croyances forment une masse nuageuse aux lignes tellement flottantes et indécises que, dans nos langues latines, pauvres en épithètes, mais précises, le terme manque le plus souvent pour les exprimer. »

Une bonne partie du livre sur les *Civilisations de l'Inde* sort du cadre de ce recueil (ethnographie, géographie, histoire, etc.); mais les chapitres consacrés aux religions et aux diverses formes sociales qui se sont succédé ou qui coexistent encore dans les diverses régions de l'Hindoustan, présentent un grand intérêt au psychologue et au sociologiste. Nous nous bornerons à quelques points.

La partie du livre qui traite de la civilisation à la période bouddhique (p. 333 et suivantes) nous a paru l'une des plus originales. Les savants ont beaucoup écrit sur cette religion, celle du globe qui compte le plus d'adhérents et qui serait, à leur dire, nihiliste et athée. M. Barthélemy Saint-Hilaire, avec beaucoup d'autres, s'en est étonné et indigné. « Ce culte du néant, dit-il, offre à notre impartiale étude un côté de l'esprit humain que nous n'avions pas aperçu, qui nous repousse par sa fausseté et sa laideur, mais qui n'en est pas moins curieux, quelles que soient la surprise et la douleur qu'il

nous cause[1]. » — N'est-ce pas là confondre une métaphysique à l'usage du très petit nombre avec une religion telle qu'elle existe en fait, comme toute autre, à titre de phénomène social? C'est un point que M. Gustave Le Bon, à notre avis, a très bien établi. Il nous explique aussi comment le bouddhisme, né dans l'Hindoustan, a été chassé, sauf dans l'île de Ceylan, pour prospérer ailleurs, dans l'Indo-Chine, la Chine, le Japon, etc. Est-ce comme on l'a prétendu à la suite de persécutions qui auraient succédé à une période d'efflorescence et de domination dont témoignent les monuments des IVe et Ve siècles avant notre ère? L'auteur rejette complètement cette thèse. En admettant, dit-il, que le caractère si tolérant des Hindous soit compatible avec l'idée de persécutions religieuses et que les persécutions puissent détruire une religion, au lieu de la propager, contrairement à ce que nous apprend l'histoire, on resterait encore en présence d'autres difficultés d'ordre matériel qu'il indique (p. 367). Pour lui, la disparition du bouddhisme a été un phénomène de réabsorption lente dans le brahmanisme dont il était sorti. « Il a disparu out simplement parce qu'il s'est graduellement fondu dans la religion d'où il était né. » Il n'a pas eu la force suffisante pour lutter contre les vieilles croyances ou du moins pour les remplacer. L'auteur justifie sa thèse par l'étude des monuments, particulièrement ceux du Népal où les deux religions sont si intimement mêlées qu'il est souvent impossible de dire à quel culte un temple appartient.

« Il importe assez peu, nous dit-il, de connaitre la vie réelle de Bouddha » (p. 336). Nous partageons cet avis. Ce point a beaucoup exercé la sagacité des érudits; mais que le bouddhisme soit une création purement individuelle (ce qui est bien peu probable) ou une œuvre collective, il existe à titre de fait, de manifestation psychologique, morale, sociale. C'est là l'important, tout le reste est secondaire. « Ce n'était pas à proprement parler une religion nouvelle que le bouddhisme apportait au monde. C'était une nouvelle morale. Quant à ses dogmes, il n'en avait qu'un, puisque sa seule affirmation était l'affirmation de l'illusion et du néant. Dans la pratique, il ne renversa rien et il ne combattit rien. Il laissa subsister le brahmanisme avec ses dieux et ses castes; seulement les dieux et les démons, le Brahmane et le Soudra ne furent plus que des formes éphémères se transformant sans cesse et qui plus tôt ou plus tard aboutissaient à un anéantissement suprême précédé par l'état de Bouddha, c'est-à-dire par la possession de l'intelligence absolue» (p. 347). « Bouddha n'essaya pas plus d'ébranler le panthéon brahmanique qu'il n'essaya, contrairement à l'erreur tant de fois répétée, de toucher au régime des castes. Cette pierre angulaire de la constitution sociale de l'Inde, aucun réformateur n'aurait été assez puissant pour l'ébranler » (p. 364). Tout ce qui sortit du bouddhisme fut le résultat logique de sa morale; rien de plus.

L'auteur maintient que la religion bouddhique — telle qu'elle est pratiquée en réalité — est le plus polythéiste de tous les cultes; et que c'est une grande erreur que de confondre avec les véritables croyances du peuple, c'est-à-dire,

1. *Le Bouddha et sa religion*. Introd., p. XXI.

en définitive, avec la religion au sens positif du mot, les livres traduits qui ne contiennent que des théories philosophiques bien postérieures en date à l'époque de la fondation du bouddhisme. « Ce n'est pas avec de froides spéculations philosophiques qu'on fonde une religion comptant 500 millions de sectateurs. C'est comme si dans deux mille ans, on donnait les *Premiers Principes* de Herbert Spencer ou l'*Origine des espèces* de Darwin, comme l'exposé des doctrines que professaient les peuples chrétiens au XIXe siècle » (p. 362). Nous croyons qu'ici M. G. Le Bon force un peu la note et qu'il eût suffi de dire : C'est confondre le catholicisme tel qu'il est cru, accepté, pratiqué par la masse des dévots ignorants avec celui qui se trouve dans les écrits de Bossuet.

L'exposition de cette thèse nous a entraîné un peu loin. Il resterait à parler des chapitres consacrés à la constitution mentale de l'Hindou et à cette tournure d'esprit, spéciale de la race que l'auteur appelle ingénieusement « une psychologie déformante »; mais il en a donné la substance ici même (décembre 1886).

Le dernier livre tout entier traite des croyances, institutions, mœurs et coutumes étudiées dans leur évolution. M. Gustave Le Bon a utilisé pour cette étude la collection des apologues, proverbes et contes populaires dont il a groupé des extraits sous les titres suivants : la destinée, le caractère, la vie, la vieillesse et la mort, mobiles des actions humaines, le savoir et l'ignorance, la pauvreté et la richesse, la conduite dans les diverses circonstances de la vie morale, la politique. Il est remarquable que l'esprit hindou, si vague et si flottant dans la haute poésie et la métaphysique, devient ici clair, précis, pratique.

L'exécution typographique de ce nouveau livre égale au moins celle du précédent : de nombreuses gravures d'après des aquarelles ou photographies de l'auteur ou extraites de ses collections sur l'Inde, font un grand honneur à la maison qui a publié ce bel ouvrage.

TH. RIBOT.

H. Maudsley. — NATURAL CAUSES AND SUPERNATURAL SEEMINGS. 1 vol. in-8°, 368 p. London, Kegan Paul, Trewch and C°, 1886.

Comment se fait-il que l'humanité, à ses différents âges, et dans des pays différents, depuis son origine jusqu'à aujourd'hui, ait eu un si grand nombre de notions différentes du surnaturel, s'il y a un surnaturel avec lequel l'intelligence et la sensibilité peuvent être en relation? Comment se fait-il que les hommes aient pu avoir une notion quelconque du surnaturel s'il n'y a point de surnaturel accessible? Le livre de M. Maudsley est une réponse à cette double question. L'éminent psychologue anglais voit dans la croyance au surnaturel un produit anormal dont la cause peut se trouver soit dans des opérations mal conduites d'un esprit sain, soit dans les illusions d'un esprit malade. Il en étudie tour à tour les différentes origines.

La première partie du livre est consacrée aux erreurs qui proviennent de la mauvaise direction d'un esprit sain; qui sont engendrées par des observations mal faites, des raisonnements défectueux, des habitudes d'esprit vicieuses. L'homme prend souvent des coïncidences fortuites pour l'expression d'une loi invariable : si par exemple une affaire commencée dans des conditions particulières réussit mal, on est porté à croire que ces conditions, même les plus insignifiantes, exercent une influence sur le sort de l'affaire; un malade qui guérit après un vœu, attribue à ce vœu sa guérison. Les erreurs de ce genre sont innombrables; les généralisations défectueuses peuvent s'observer à chaque instant; différentes circonstances d'ailleurs peuvent favoriser la naissance et le développement des superstitions : les émotions, le plus ou moins de facilité ou de difficulté des observations, l'habitude de l'observation, la tendance à croire à la tradition, même le langage et le mauvais emploi des mots, enfin l'activité déréglée de l'imagination. Un bon exemple de ces phénomènes est la croyance aux esprits déterminée par l'apparition en rêve de personnes mortes et par le changement même que le rêve apporte aux circonstances de temps et de lieu dont l'esprit semble indépendant. Toutes ces causes d'erreur, l'auteur les examine tour à tour et en détail.

La deuxième partie traite de l'influence des maladies de l'esprit. les difformités mentales, les illusions, les hallucinations, la folie, etc, Certaines névroses paraissent jouer un rôle particulier dans la production des croyances surnaturelles. « Le tempérament épileptique, dit l'auteur, par lui-même, et abstraction faite des accidents convulsifs ordinaires, semble tout à fait favorable à l'enthousiasme extrême (*all-absorbing*) dans lequel l'esprit, élevé au-dessus de lui-même en une sorte d'extase ou d'exaltation de toutes ses énergies, prend l'opinion d'une pénétration, d'une persuasion divine » (p. 77). Partout et dans tous les temps d'ailleurs, c'est là un fait d'une importance capitale, les états, anormaux ou morbides du système nerveux, ont passé pour des moyens de communication avec des êtres surnaturels. Les maladies ou les états particuliers du système nerveux, qui produisent cette sorte d'état psychique situé sur la zone frontière de la folie, ont été très féconds en miracles et en faits surnaturels de toute sorte. L'influence des hallucinations et des illusions est indiscutable et aussi facile à comprendre que celle des rêves.

La troisième partie de l'ouvrage de M. Maudsley s'occupe des tentatives faites pour atteindre un savoir surnaturel au moyen d'une illumination divine. L'auteur y étudie successivement l'intuition extatique, l'extase émotionnelle, l'intuition du cœur, l'illuminisme théologique, etc. Toutes les manières de se procurer des connaissances supérieures par l'intuition et sans l'aide de l'expérience sont examinées et critiquées. L'auteur remarque justement que la diversité des résultats donnés par la méthode intuitive, « cette méthode de sûreté absolue », selon les esprits qui l'ont employée, est bien faite pour nous laisser dans une

incertitude absolue. Au reste, l'extase et les autres phénomènes de même ordre relèvent de la pathologie. L'auteur n'est pas loin d'englober dans cette classe les philosophes spéculatifs qui font un trop exclusif usage de l'observation intérieure. « Le théologien et le philosophe, dit-il, présentent également les phénomènes exagérés d'une sorte de *psycholepsie* qui, favorable au développement exagéré de la conscience de soi, n'est pas également favorable à la santé définitive et à la force de l'esprit. »

« Si les faits et les arguments présentés dans les pages qui précèdent, dit l'auteur en terminant, sont bien fondés et bien observés, ils ne vont pas à moins qu'à montrer que des fautes dans l'observation et dans l'interprétation de la nature ont été les fondements sans réalité des théories du surnaturel; que les apparences surnaturelles n'ont jamais été et ne sont jamais des événements du monde extérieur, mais qu'ils ont toujours été et qu'ils sont toujours des fictions de l'imagination; que leur importance et leur intérêt sont purement psychologiques. » Et l'auteur conclut que « si toutes les visions, intuitions, et autres modes de communication avec le monde surnaturel, qui existent actuellement ou ont existé autrefois, n'ont été que des phénomènes de psychologie, des cas d'anomalie plus ou moins prononcés de la fonction psychique; et si toutes les croyances au surnaturel sont des survivances d'un état de pensée qui convient aux degrés inférieurs du développement humain, la persistance de pareilles croyances ne peut aider, mais doit au contraire entraver le progrès de l'homme. »

Pourra-t-on s'en débarrasser? Le moyen se trouverait en tout cas dans l'établissement de croyances scientifiques. Les hallucinations d'une époque reflètent d'une manière générale les croyances de cette époque. Les apparitions varient selon les temps et les lieux et elles varient conformément aux variations des croyances. On voit aujourd'hui moins de revenants qu'on n'en voyait jadis, parce qu'on n'y croit plus comme on y croyait jadis. L'influence de l'idée sur l'hallucination et l'illusion est constatée. En modifiant l'opinion, on peut modifier, diminuer les visions, les illusions et les erreurs et diminuer ainsi la réaction de ces visions, de ces illusions et de ces erreurs sur les croyances. « L'esprit vulgaire, et tout esprit fut vulgaire à cet égard, est excessivement porté à accepter l'inconnu comme possible (*omne ignotum pro possibili*), parce qu'il n'a pas les connaissances nécessaires ponr savoir ce qui est possible et ce qui ne l'est pas..... A mesure que le domaine des connaissances positives s'accroît, la région du possible et du merveilleux diminue. »

Que devient donc la religion, si on supprime le surnaturel? M. Maudsley a de la religion une conception particulière. « Le principe commun aux religions et à la moralité de tous les temps et de tous les lieux... a été celui du renoncement (*selfrenunciation*). Dans sa signification essentielle, la religion est la base universelle, le ciment de la société, et cette religion est la meilleure, par conséquent, qui inspire et maintient à la fois le meilleur système social et la plus complète harmonie de ses par-

ties, en inspirant aux individus qui le composent de faire les uns envers les autres tout ce qui doit être fait et de ne faire rien de ce qui ne doit pas être fait, en vue de lui conserver le plus de santé possible, c'est-à-dire le plus de sainteté. Il n'y a donc pas plusieurs religions, mais il y a une religion qui diffère par ses degrés de développement selon le degré inférieur ou supérieur de développement du type de la société; ce qui signifie : selon le sens que nous donnons aux mots inférieur et supérieur selon le plus ou moins de complication de la charpente sociale qu'elle doit lier. »

«... Que faut-il donc exiger d'un organe de la vraie religion? Non pas d'être un monstre anti-social de fanatisme mystique et ascétique, ayant en lui plus du fou que du saint, et poursuivant le développement exagéré de sa personnalité par l'abandon des devoirs et des disciplines salutaires de la vie sociale, mais un être qui sympathise normalement avec l'humanité, qui se discipline systématiquement pour le bien de l'humanité et mène une vie salutaire et raisonnable, réprimant les excès de la conscience, et achevant ainsi de développer pour le mieux sa nature propre en en développant dans une saine mesure l'élément altruiste et moral de bonne qualité. »

Le livre de M. Maudsley est intéressant, abondant en idées comme tous ses autres ouvrages. Toutefois quelques critiques sont possibles. L'ouvrage a d'abord un défaut auquel l'auteur ne nous a pas habitués, il manque d'originalité; nous connaissons déjà (je sais bien que c'est en partie pour les avoir déjà trouvées chez M. Maudsley) les principales conclusions du livre. Le surnaturel considéré comme une aberration de l'esprit, et l'extase envisagée comme un dérangement mental, cela n'est plus bien nouveau. M. Maudsley n'en a pas moins fait une exposition complète des différentes voies par lesquelles l'homme est arrivé à se faire illusion sur le monde extérieur ou sur les limites de ses connaissances.

De plus, je regrette que le nombre des faits cités soit aussi restreint et que la plupart des observations, je ne dis pas toutes, soient empruntées à des temps déjà éloignés où la nature des phénomènes, leurs résultats et leurs causes étaient généralement moins bien observés. J'espérais en ouvrant le livre de M. Maudsley y trouver une critique approfondie et précise du spiritisme contemporain. M. Maudsley nous prévient bien qu'il s'est fondé en Angleterre une société pour l'étude des apparitions, mais il ne mentionne ni ne critique les résultats obtenus.

A notre époque pourtant nous voyons abonder, je ne dirai pas le surnaturel, mais ce qui autrefois eût passé pour tel. Les recherches faites depuis quelques années sur le somnambulisme artificiel ont eu ce grand mérite de faire entrer dans la science positive un grand nombre de faits mal connus jusqu'ici et restés encore suspects. Mais on peut encore aller plus loin, le spiritisme a été très peu étudié scientifiquement. Cependant on est bien loin, à ce qu'il me semble, d'avoir rendu compte

de tous les phénomènes. Les explications proposées peuvent certainement s'appliquer à un nombre considérable de phénomènes, elles ne peuvent suffire à les expliquer tous. Les phénomènes observés sont de qualité très diverse et varient depuis le mouvement imprimé à des objets matériels, jusqu'aux apparitions, à l'écriture inconsciente, et aux manifestations coordonnées de divers appareils. Un certain nombre de faits paraissent avérés. Des esprits positifs comme M. Taine n'hésitent pas à citer des faits d'écriture inconsciente et automatique [1]. A cette catégorie de faits qui restent sur la limite de la science on peut ajouter les pressentiments, la lévitation, etc. La constatation et l'interprétation de ces faits auraient un intérêt et une importance extrêmes, peut-être y trouverait-on à constater des lois naturelles inconnues, tout au moins des manifestations singulières des lois que nous connaissons. D'un autre côté, les spirites, et ils comptent un certain nombre de savants très distingués, attribuent les phénomènes observés à des esprits, leur opinion vaut au moins la peine d'être examinée de près et discutée sérieusement, et si elle est fausse, comme je le crois, cet examen pourrait au moins enrichir la science de faits nouveaux, et peut-être de lois nouvelles. Il serait étrange de croire que nous connaissons tous les modes d'action de l'esprit et de la matière. La part de l'inconnu est assez considérable pour que nous nous montrions sceptiques envers les négations comme envers les affirmations quand il s'agit de phénomènes contradictoires (encore la qualité de contradictoire n'est-elle pas aisée à déterminer) et qui peuvent être soumis à l'observation et à l'expérience, quoique l'expérience et l'observation paraissent en certains cas délicates et difficiles. Le scepticisme, au sens étymologique, doit être l'attitude de tout esprit scientifique vis-à-vis de l'inconnu.

C'est parce que M. Maudsley avait tout ce qu'il faut pour discuter et analyser le spiritisme que je regrette qu'il ne l'ait pas fait. Combien il serait facile de retourner contre son incrédulité une grande partie de ses propositions générales sur l'influence des habitudes de l'esprit, de l'idée préconçue, de l'observation mal faite, de la généralisation prématurée, etc. Le fait est que toutes les opérations de l'esprit qui, mal conduites, peuvent produire des croyances fausses, peuvent également et pour les mêmes raisons produire des non-croyances erronées. C'est à l'expérience, à l'analyse et à la synthèse des expériences à décider en dernier ressort. J'espère qu'on ne me prêtera pas l'idée de défendre le surnaturel contre M. Maudsley, mais ce n'est point défendre le surnaturel que de prêcher le scepticisme à l'égard de l'inconnu. Je pense comme M. Maudsley qu'il n'existe pas d'esprit sans un corps organisé, mais de récentes expériences sur la suggestion mentale paraissent prouver que cet esprit, ou cette matière organisée peuvent agir à dis-

1. La très intéressante étude de M. Pierre Janet publiée dans la *Revue* du mois de décembre parait offrir une explication plausible de ces phénomènes.

tance (et *a priori* il n'y a pas de raisons pour qu'il n'en soit pas ainsi). Il y a peut-être là une explication possible d'un certain nombre de faits étranges, et qui n'introduirait nullement le surnaturel dans notre savoir. Peut-être d'autres explications sont-elles aussi possibles et non moins naturelles. Je ne vois pas pourquoi nous ne serions pas amenés à élargir considérablement notre conception de la nature, c'est ce que nous faisons d'ailleurs depuis longtemps. Mais l'important est, d'abord, de bien constater les phénomènes.

FR. PAULHAN.

D. Heinrich Romundt. — DIE VOLLENDUNG DES SOKRATES. — *Immanuel Kants Grundlegung zur Reform der Sittenlehre* (L'achèvement de Socrate. — Fondement d'une réforme de la théorie des mœurs). Berlin, Stricker, 1885, VI-304 p. in-8°. — EIN NEUER PAULUS. — *Immanuel Kants Grundlegung zu einer sicheren Lehre von der Religion* (Un nouveau Paul. — Fondement d'une théorie de la religion.) Berlin, Stricker, 1886, VIII-309 p. in-8°.

Kant écrivait, en 1793, à C. Fr. Stäudlin : « Mon plan a été de résoudre ces trois questions : « Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Qu'oserai-je espérer? » Ces trois questions, répondant à la métaphysique théorique, à la morale et à la religion, furent l'objet, en effet, des trois *Critiques* de Kant. M. Romundt les reprend après le maître, et les titres donnés à ses ouvrages en accusent suffisamment le dessein. Nous avons déjà parlé ici du *Fondement d'une réforme de la philosophie* [1]. Nous présentons aujourd'hui aux lecteurs les esquisses d'une théorie des mœurs et de la religion, empruntée à la critique kantienne et, par delà, à l'apôtre Paul et à Socrate.

M. Romundt répudie, nous le savons déjà, et Schopenhauer, et Kuno Fischer, et Cohen, lesquels, dit-il, n'ont pas compris la philosophie morale de Kant. La théorie des mœurs doit être réformée, et elle ne doit pas l'être selon les vues fantaisistes d'un Herbert Spencer, mais dans le sens socratique. Le retour à Socrate, tout en marquant un progrès, ne suffirait pourtant pas au but d'une science certaine; il faut retourner à Kant, au continuateur génial du grand Athénien.

La vocation de Socrate, écrit M. Romundt, fut de faire du *bien* et du *mal* un objet de recherche scientifique, de montrer que la raison se peut employer à un autre usage que la recherche de la nature, et d'ouvrir ainsi le domaine de la « raison pratique ». Il eut l'idée d'une science des mœurs, il lui manqua seulement un fondement sur lequel l'établir. Kant sut trouver ce fondement, et le prit dans l'activité humaine, parce qu'il était un théoricien et un savant, quand Socrate n'était qu'un moraliste. Il sépara le monde de l'événement, le monde empirique, du monde de la raison pure; il découvrit dans la pure raison la source première et cachée de la moralité, et, dès lors, on eut le moyen de distinguer le principe du bonheur, qui est dans la nature physique de l'homme, du principe de la moralité, qui est dans sa nature

1. *Revue philos.*, n° de janvier 1886.

raisonnable. Tandis que Diogène et Aristippe fondaient la morale sur la nature seule, Kant la fonda d'abord sur la raison « et il replaça sur ses jambes la philosophie que ses devanciers mettaient la tête en bas. »

Cependant la philosophie pratique appelle une science supérieure du souverain bien, et le passage de la morale à la religion est nécessaire. Kant a effectué ce passage; il a conçu une métaphysique comme science des fins de l'humanité; il a annoncé, il a voulu cette science des fins et ne s'est pas arrêté dans le « marécage » où Cohen avec d'autres le veulent retenir.

Nous n'avons pas moins besoin d'une doctrine religieuse certaine que d'une théorie des mœurs. Et dès qu'on cherche la certitude, l'appui de la philosophie apparaît indispensable au christianisme.

L'homme a fait un premier pas vers la religion quand il a cherché à justifier ses actes devant une justice divine. Un second pas plus décisif fut la transformation de la race humaine en un « peuple de Dieu ». Mais ceci fut un événement historique auquel il convient, selon M. Romundt, d'attribuer la valeur d'un événement de la raison. La constitution d'une Église visible était donc un acheminement au royaume de Dieu sur la terre, et maintenant la science religieuse trouvera sa plus haute expression en une « théorie de l'Église visible comme moyen de conduire à une Église invisible. »

Kant, tout novateur qu'il était, n'en était pas moins préoccupé de conserver les églises chrétiennes, et il lui sembla que la constitution des églises protestantes n'excluait pas tout accord avec une religion de la raison. Une croyance morale, disait-il, fait le fond de toute religion. Mais il ne voulait pas laisser la croyance au caprice et il se montrait reconnaissant au christianisme de l'avoir organisée. Il acceptait l'idéal de la perfection morale représenté par Jésus, et il proclamait ainsi la doctrine de la justification par la foi, et non par les œuvres, par la « foi pratique » au type de la perfection, au Fils de Dieu dans la nature humaine. Par là, Kant se rangeait au parti des réformateurs allemands du XVIe siècle et au parti de l'apôtre Paul, à qui ceux-ci se rattachaient. Il fut lui-même *un nouveau Paul*, parce qu'il affirma la foi pratique, et non plus seulement la foi, qu'il permit de cette façon l'amélioration des églises réformées et leur ouvrit les perspectives de l'avenir.

Les lecteurs français jugeront sans doute que la philosophie religieuse de M. Romundt est un peu péniblement construite et que le protestantisme chrétien n'offre pas assez d'espace aux inductions scientifiques. Ils auraient tort cependant de mépriser les tentatives des nouveaux réformateurs et d'en méconnaître le caractère pratique très sérieux. Beaucoup d'entre nous restent encore sous l'influence du déisme philosophique du XVIIIe siècle et dans l'erreur d'une religion naturelle qui serait une religion individuelle. Une religion est d'abord un fait social, et la valeur pratique d'une religion est d'unir une société d'hommes en un même acte de foi et en une même volonté. Kant était un esprit trop élevé pour ne pas le voir; c'est pourquoi il se préoccupa d'assurer une existence légitime au christianisme en même temps qu'il annonçait les vérités d'une religion générale, et l'on ne peut pas dire que ses prudents ménagements aient imposé un mensonge à sa doc-

trine. Mais l'autorité de Kant, si grande qu'elle soit encore chez nos voisins, ne peut rien contre le cours de l'histoire, et les livres des écoles protestantes d'Allemagne ne sauraient avoir chez nous aucun retentissement. Si leur intérêt théologique est épuisé pour nous, ils prennent du moins un intérêt au point de vue de l'éthologie d'un autre groupe d'hommes, et nous pouvons juger aussi qu'ils sont l'expression très particulière d'un besoin politique plus considérable. LUCIEN ARRÉAT.

Otto Caspari. — DREI ESSAYS UEBER GRUND UND LEBENSFRAGEN DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFT. — Heidelberg, C. Burow, 1886, XI-98 p. in-8°.

Le premier de ces Essais porte en titre : *Le détrônement prétendu de la philosophie par la science de la nature.* M. Caspari s'y occupe d'assigner à la philosophie son rang dans nos connaissances. Je renvoie, pour ne pas tomber dans les redites, aux remarques que j'ai déjà faites sur ce point en un compte rendu des *Essais* de Wundt (n° de juillet dernier de la *Revue philos.*), dont l'honorable professeur de philosophie de l'université de Heidelberg invoque précisément ici la grande autorité.

M. Caspari est de ceux qui retournent à Kant, et il attribue à la philosophie la difficile tâche de trouver un principe général et nécessaire, un principe *a priori*, qu'elle puisse pourtant, en restant d'accord avec les sciences particulières, éprouver par le moyen des données expérimentales de ces sciences mêmes. C'est là un projet dont l'expression, à mon sens, demeure obscure, et l'auteur ne réussit peut-être pas tout à fait à l'éclaircir dans la suite de son travail.

M. Caspari traite, en son deuxième Essai, du *problème de la téléologie au point de vue du criticisme.* Il signale le double écueil où s'achoppent, et les finalistes idéalistes, qui ont voulu voir la finalité où on ne l'aperçoit pas, et les empiriques, lesquels s'en tiennent à la nécessité logique et dénient à la raison ses propres buts. Il reprend la fameuse distinction de l'entendement d'avec la raison, proposée par Kant, et il estime qu'elle permet de laisser à l'individuel son importance, tandis que la finalité générale aurait la valeur d'un postulat donné dans la conscience. Sa préoccupation constante est, en effet, de sauver la liberté, c'est-à-dire l'individuel, le qualitatif, ou ce qui apparait incommensurable dans les phénomènes, et de sortir de la prison du chiffre, de l'évaluation quantitative, ou en un mot de la métaphysique mathématique dans laquelle il reproche aux positivistes de nous avoir confinés. La dispute pendante revient à se demander, selon la langue de l'auteur, *s'il y a des jugements synthétiques à priori et quels ils sont.* Il traite cette question en son troisième Essai, en la rapportant : 1° au problème de l'intuition pure; 2° à la théorie du schématisme de Kant.

M. Caspari condamne également la pure métaphysique, celle des monistes, par exemple, qui cachent l'individuel sous le nuage de l'inconscient ou de telle autre représentation, et celle des purs mathématiciens, tels que Comte, qui ne nous offrent que de fausses synthèses *à priori* et des constructions imaginées. Quant aux empiriques étroits, ils sont toujours dans l'impuis-

sance d'établir la nécessité logique universelle, la validité sans condition de leurs principes.

Kant n'est pas exempt de tout reproche. Il n'a pas vu que la mathématique est une métaphysique et il s'est trompé en donnant pour des jugements synthétiques *a priori* les jugements des géomètres, qui sont analytiques. Comme il avait creusé un abîme entre l'entendement et la raison, il lui a fallu imaginer le lien de l'intuition pure et créer le « schématisme » imparfait qui a compromis son œuvre. Il a fait la confusion, notamment, des formes pures de la mathématique avec les formes relatives de l'esthétique, lesquelles enferment en soi un élément incommensurable; il a ainsi manqué de montrer que la contradiction inhérente au fait d'une intuition pure trouve sa solution dans l'esthétique, et il a ouvert le champ aux disputes stériles de ses successeurs sur le temps et sur l'espace.

M. Caspari veut donc restaurer la liberté par l'esthétique, et il écrit, p. 88 : « Il est dans l'esthétique une expérience connue depuis longtemps, que les traits d'un visage purement symétriques et absolument réguliers laissent froid pourtant et ne peuvent passer pour pleinement beaux. Cela a paru à beaucoup d'esthéticiens une espèce de paradoxe. Mais celui qui pénètre profondément dans l'essence du beau, celui qui comprend ici ce que ni les positivistes, ni les métaphysiciens ne veulent comprendre, c'est-à-dire que la liberté de l'individuation s'efface en tout ce qui est absolu et pur, et purement symétrique et régulier, à cause de la nécessité qui y est dominante, tandis que tout ce qui est vraiment beau doit porter en soi le moment de cette liberté individuelle, celui-là arrive bientôt à l'intelligence de ce fait. » Il faudrait séparer, continue M. Caspari, dans le schéma du temps, le rythme abstrait, absolu (que les positivistes placent au-dessus), du rythme concret, libre et beau. Le schéma de ce dernier, auquel nulle figure mathématique rigide ne convient, est le seul véritable postulat, et les vrais jugements synthétiques *a priori* ne se peuvent trouver que dans la seule intuition esthétique-logique où l'idée pure se colore des teintes de l'expérience et s'anime du mouvement de la liberté.

En définitive, je dirais plus simplement que M. Caspari veut réintégrer dans les formules de Kant l'élément incommensurable de la sensation et qu'il appelle l'artiste qui est en nous à devenir l'agent médiateur entre les deux puissances ennemies de notre raison et de notre entendement, de la liberté et de la nécessité. Mais j'ai peur vraiment que la phraséologie kantienne n'ajoute quelquefois à la difficulté du problème de la connaissance. M. Caspari prie en terminant les positivistes de suspendre leur travail jusqu'à ce qu'ils aient pu nommer un pur jugement synthétique *à priori*. Positivistes ou kantiens, sensualistes ou dogmatiques, force nous est cependant d'avouer tous, soit qu'un dernier point fixe manque au raisonnement humain, soit que tous nos jugements d'expérience sont coulés dans un certain moule que l'expérience actuelle n'a pas formé, soit que nous ne saurions nous passer d'hypothèses premières ou dernières, et la même impuissance se trahit toujours sous les différences de notre langage. Le danger est pareil de négliger ou d'expliquer les conditions générales que supposent nos artifices logiques.

LUCIEN ARRÉAT.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

UNE EXPÉRIENCE SUR LE SENS MUSCULAIRE [1]

La question du sens ou de la sensibilité musculaire est une de celles qui divisent encore les physiologistes. Son importance pour la psychologie m'engage à communiquer à la Société de psychologie physiologique une expérience que j'ai faite récemment sur ce sujet.

On sait que certains auteurs attribuent la sensibilité dite musculaire aux muscles eux-mêmes, tandis que d'autres auteurs l'attribuent aux parties voisines et spécialement à la peau.

Il m'a semblé qu'il y avait un organe qui se prêtait admirablement à la solution de cette question, c'est le larynx. Les mouvements des cordes vocales dans le chant se font remarquer par leur délicatesse et leur précision, et des différences de tension de ces cordes se chiffrant par des fractions de millimètre suffisent pour influencer d'une façon notable la justesse du son. Pour savoir quelle part revient aux muscles et à la muqueuse dans la tension des cordes vocales, je n'aurai qu'à paralyser, par un moyen quelconque, la sensibilité de la muqueuse et à voir alors ce que devient la justesse de la voix.

Si la voix reste juste, c'est que la sensibilité de la muqueuse ne règle pas les différences de tension des cordes vocales; ces différences ne peuvent alors être réglées que par les muscles de ces cordes; conséquence : la sensibilité musculaire existe.

Si la voix devient fausse par l'abolition de la sensibilité de la muqueuse, c'est la sensibilité de la muqueuse qui intervient; il n'y a pas de véritable sensibilité musculaire; le sens musculaire n'existe pas.

Enfin il pourrait se faire que la voix, sans être tout à fait fausse, présentât une certaine altération, plus ou moins marquée, dans sa justesse; dans ce cas, il y aurait à la fois, dans la graduation de la tension des cordes, intervention de la sensibilité de la muqueuse et intervention de la sensibilité musculaire.

Quant au moyen de paralyser la sensibilité de la muqueuse laryngée, rien de plus facile aujourd'hui avec la cocaïne.

Tel est le principe de l'expérience que je désirais faire depuis longtemps et pour laquelle, jusqu'à présent, l'occasion m'avait manqué. Il fallait en effet trouver un chanteur exercé, familier avec les manœuvres

1. Séance du 31 janvier 1887. M. Charcot, président.

laryngoscopiques, assez intelligent pour bien analyser ses sensations et pour saisir la portée de l'expérience, et qui consentît à se prêter à un essai toujours un peu désagréable. Grâce à l'obligeance du Dr Baratoux, j'ai pu mettre la main sur un sujet convenable, et ce sont les résultats de l'expérience que je viens communiquer à la Société.

L'expérience a été faite le 24 décembre dernier.

Le sujet (un ténor) chante d'abord, sans accompagnement, un air assez long, de difficulté moyenne; l'émission du son est très bonne, la voix juste, bien timbrée.

On applique ensuite sur les cordes vocales avec un pinceau une solution de cocaïne au quinzième.

Le sujet chante alors le même air, d'abord trois minutes, puis huit minutes après l'application de la cocaïne; le chant est moins satisfaisant que tout à l'heure; le timbre est moins velouté, le son moins pur; mais la justesse de la voix est la même, sauf deux ou trois *chats*. L'examen laryngoscopique, fait après la deuxième répétition de l'air, montre quelques mucosités sur les cordes vocales inférieures dont les bords sont pâlis.

Quand l'action de la cocaïne est épuisée, on fait une nouvelle application, mais cette fois avec une solution au dixième; cette solution est plus forte que celle qu'on emploie d'ordinaire pour le larynx. Les lèvres de la glotte pâlissent; il y a donc contraction des petits vaisseaux de la muqueuse.

Le sujet recommence le même air, d'abord trois minutes, puis six minutes après l'application. Le résultat est le même que tout à l'heure, un peu plus accentué peut-être, mais toujours plutôt au point de vue de la douceur du timbre et de la pureté du son qu'au point de vue de la justesse.

Je lui fais exécuter des vocalises. Il les exécute facilement, sauf par instants où la voix sort mal; il y a par-ci par-là un petit accroc.

Il soutient facilement une note juste pendant vingt secondes, le même temps que dans les conditions normales.

Je lui demande un trille. Il y a longtemps, me dit-il, qu'il ne s'y est exercé; le premier est mal réussi; le second est bon.

L'examen laryngoscopique fait à ce moment montre les bords de la glotte pâlis; le reste de la muqueuse est un peu rouge; pas de mucosités. La glotte et la face postérieure de l'épiglotte ne sont pas sensibles au contact.

En comparant avec le *la* du diapason, la voix est restée dans le ton tout le temps de l'expérience.

En résumé : la paralysie de la sensibilité de la muqueuse des cordes vocales n'a pas altéré la justesse de la voix d'une façon sensible, tandis qu'au contraire la pureté et le timbre du son l'ont été d'une façon appréciable. Cette expérience, me semble-t-il, autorise donc à conclure que, dans la tension des cordes vocales qui détermine la justesse du son, c'est la sensibilité musculaire qui joue le rôle essentiel, et que la sensibilité de la muqueuse n'intervient, si même elle y intervient, que

d'une façon tout à fait secondaire. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que la modification physique produite sur la muqueuse par la cocaïne peut réagir mécaniquement sur les muscles sous-jacents et gêner dans une certaine mesure la contraction de ces muscles.

Cette expérience me paraît prouver l'existence d'une sensibilité musculaire propre, en un mot d'un véritable sens musculaire, quel que puisse être d'ailleurs l'appareil nerveux de cette sensibilité; je laisse de côté cette question pour le moment.

J'aurais désiré répéter cette expérience sur le même sujet et sur d'autres personnes, d'autant plus qu'il est certains points que j'aurais voulu étudier d'une façon détaillée; mais ne sachant si j'en aurai l'occasion d'ici à quelque temps, je me suis décidé à la communiquer à la Société; cette communication, en appelant l'attention des physiologistes sur cette question, donnera peut-être à quelques-uns d'entre eux l'idée de répéter cette expérience et d'en contrôler les résultats. Une seule observation ne suffit pas évidemment pour établir d'une façon décisive un fait physiologique.

J'aurais encore d'autres considérations à faire valoir en faveur de l'existence d'un sens musculaire; mais je préfère, dans cette note, m'en tenir uniquement à l'expérience telle que je l'ai pratiquée et à ses conséquences immédiates. H. BEAUNIS.

HYPNOTISME ET CHANGEMENT DE PERSONNALITÉ.

Sujet. — Benoît, dix-huit ans, employé d'administration, intelligent et bien portant; est entraîné par des expériences assez fréquemment répétées depuis plusieurs mois.

Suggestion. — « A partir de demain jeudi, vous viendrez pendant trois jours ici à 5 heures 1/2; quand vous entrerez dans ma chambre, vous croirez être mon fils Henri et vous ne reviendrez Benoît qu'en sortant de ma chambre. »

Effet. — Le jeudi, à 5 heures 1/2, Benoît arrive; il entre dans la maison sans sonner, contrairement à ses habitudes, monte rapidement l'escalier, entre dans ma chambre et va s'asseoir devant la table de mon fils Henri, absent depuis trois mois, en disant : « Je viens de faire une bonne promenade »; ce qui est inexact, car il sort de son bureau. « Avec qui étais-tu? — Avec M. (un ami de mon fils qu'il connaît à peine); il m'a prêté ce livre (un livre qu'il tient à la main). — As-tu rencontré Benoît? — Non, voilà bien trois mois que je ne l'ai vu. — Il est probablement absent; aussi je vais tenter sur toi de nouvelles expériences qu'on m'a indiquées. — Mais tu ne réussiras pas, papa, tu sais bien que tu m'as essayé déjà et que je suis insensible. — Essayons toujours, donne-moi ta main. »

Je le contracture et le décontracture, à son grand étonnement, par

des contacts en isonome et en hétéronome. Je le pince, je le pique; je constate qu'il est insensible.

Je lui lis le récit des diverses expériences que j'ai faites sur Benoît, en le priant de rectifier les erreurs, s'il s'aperçoit que je me suis trompé dans la rédaction. Il a perdu complètement le souvenir de quelques-unes et regrette de ne point y avoir assisté; il en trouve de très curieuses. « Ce Benoît, dit-il, est décidément un sujet merveilleux. »

Pour d'autres, il se rappelle soit les avoir vues, soit avoir entendu Benoît nous faire part de ses impressions.

Je l'endors par l'imposition de la main droite et lui demande son nom; il me répond *Benoît*; je le réveille, il est redevenu Henri. J'essaye de détruire la suggestion en plaçant ma main en hétéronome sur la nuque; mais je n'obtiens aucun résultat.

Je lui fais écrire une phrase quelconque, et son écriture a le même caractère que celle de mon fils, ce qui n'a pas lieu à l'état normal et bien qu'il ne la connaisse pas ou ne l'ait vue qu'il y a longtemps et par hasard. Je lui donne ensuite diverses personnalités et le fais écrire dans chaque cas; j'obtiens ainsi une série d'écritures de caractère différent.

Nous passons dans une pièce voisine, où ma famille est réunie, et, contrairement *à la lettre* de la suggestion, sa personnalité nouvelle persiste. Il s'assied près du feu, cause avec sa *maman*, avec sa sœur, avec son petit frère Louis en les tutoyant comme le fait mon fils.

S'apercevant que je suis debout, il se lève, et, m'offrant son siège : « Je te demande bien pardon, papa. »

Je le prie de m'accompagner dans une course; il pense à son livre et va pour le fermer dans la bibliothèque, de peur que son frère Charles (un autre de mes fils), qui est très étourdi, ne le lui égare. Comme il pleut, je lui offre un parapluie.

Dès que nous avons franchi le seuil de la maison, il reprend son individualité et m'appelle « mon commandant », il a passé sa journée au bureau et ce n'est plus M., mais Mlle X..., qui lui a prêté le livre.

Le vendredi, à 5 heures 1/2, Benoît entre sans sonner comme la veille, se rend directement à ma chambre, s'assied devant la table de mon fils et se met à lire. Je n'étais point encore rentré; un de mes enfants qui l'a entendu venir s'approche de lui et entame la conversation. Il trouve qu'il fait froid (la température était cependant très douce); on l'invite à venir se chauffer dans une chambre voisine où l'on allume du feu; il parle aux uns et aux autres sans embarras.

J'arrive et je lui demande ce qu'il a fait du parapluie qu'il a emporté la veille; il se souvient bien qu'il l'a pris, mais il a complètement oublié ce qu'il a pu en faire. Je le prie de me donner l'emploi de sa journée et de me dire où en sont ses études; il paraît embarrassé, cherche, et finit par me répondre qu'il a la tête lourde, qu'il ne se rappelle rien; j'insiste et ne peux rien obtenir pour le temps qui s'est écoulé depuis son départ la veille. Il s'inquiète de cet état, qui ne lui est pas habi-

tuel ; je le rassure en mettant la chose sur le compte de la migraine. Je fais sur lui quelques expériences de localisation cérébrale qui donnent les mêmes résultats que d'ordinaire.

Je lui propose de sortir avec moi ; il reprend son individualité dès qu'il a franchi le seuil ; il m'apprend qu'il a laissé mon parapluie chez lui et qu'il le rapportera le lendemain.

Le samedi, à 5 heures 1/2, je vois par la fenêtre Benoît arriver en courant, tête nue ; je vais à sa rencontre et je le trouve dans le vestibule, arrêté devant le porte-manteau, cherchant ce qu'il a pu faire de son chapeau ; il s'est aperçu, en voulant l'accrocher, qu'il ne l'avait pas. Je le rassure et lui affirme en riant que je saurai bien le retrouver. Quelques instants après, je le conduis dans le jardin qui précède la maison et je lui demande ce qu'il a fait de son chapeau ; il me raconte que son chef ne voulait pas le laisser en aller, qu'on lui avait caché son chapeau pour le retenir, mais qu'il lui semblait que j'avais besoin de lui, qu'il était parti malgré tout, et qu'il avait traversé la ville en courant pour n'être point en retard [1].

Nous rentrons, et aussitôt il se met à chercher ce que diable il a pu faire de son chapeau. Je lui répète de ne pas s'inquiéter, que je vais l'envoyer chercher.

Nous montons dans ma chambre ; je lui montre les diverses phrases qu'il a écrites la veille ; il ne se souvient pas de ces changements de personnalité et s'étonne de nouveau d'être devenu aussi sensible que Benoît. J'essaye sur lui les diverses actions de la force neurique rayonnante, qui réussissent comme d'habitude.

Je constate qu'il est insensible aux pincements et aux piqûres d'épingle, mais qu'il perçoit les impressions d'un corps froid ou d'un corps chaud.

Comme la veille, il a besoin de se chauffer, et je le mène auprès de ma famille avec laquelle il cause pendant une heure le plus naturellement du monde.

J'essaye de nouveau, en plaçant ma main sur sa tête en hétéronome, de détruire la suggestion ; le seul résultat que j'obtiens, c'est de le faire penser à Benoît. Je fais passer un courant voltaïque décontracturant par la nuque [2] : la pensée de Benoît revient plus intense ; il a rencontré Benoît dans la journée, il lui a parlé. Je lui dis que j'espérais obtenir ainsi un

1. Son chef m'a appris le lendemain qu'en voyant Benoît si pressé de partir, quoiqu'il n'eût pas terminé un travail dont il était chargé, il s'était douté d'une suggestion et qu'il avait employé tous les moyens possibles pour le retenir. Il lui avait demandé si je lui avais dit de venir. Benoît répondit que non, mais qu'il était persuadé que je l'attendais. A mesure qu'on le raisonnait et que le temps s'écoulait, on le voyait s'agiter sur sa chaise, son visage changeait, ses yeux s'exaltaient ; enfin vers 5 h. 20, il ne put plus tenir en place et s'élança brusquement au dehors.

2. J'avais opéré avec un seul élément de pile de télégraphe ; quelques jours après, je donnai de nouveau à Benoît, en état somnambulique, la suggestion d'être Henri au réveil. J'avais alors une pile de deux éléments ; je fis passer le

changement de personnalité et lui faire croire qu'il était Benoît : Oh! cela ne va pas jusque-là, me répond-il en riant. Nous allons dîner; c'était la première fois qu'il venait à ma table. Il s'assied sans embarras à ma droite; je lui fais observer que ce n'est point sa place : « C'est vrai, quelle distraction! » Pendant tout le repas, il mange de bon appétit, cause avec les différents convives, donne des ordres aux domestiques, juge de la bonté des mets, quand je le pousse sur ce chapitre.

A la fin du repas je l'endors par un brusque commandement et lui dis : « Vous n'êtes plus Henri, vous êtes Benoît; vous vous rappellerez que vous venez de dîner ici. » Je le réveille aussi par commandement. Il secoue la tête, écarquille les yeux; il a l'air confus et se lève timidement pour prendre congé en me remerciant.

Je constate que la sensibilité cutanée est revenue.

Remarque. — Je n'ai point laissé continuer l'expérience jusqu'au dimanche pour voir si Benoît continuerait à venir à 5 heures 1/2. La suggestion paraissait devenir de plus en plus intense à mesure qu'elle se prolongeait; et je craignais une nouvelle course sans chapeau à travers la ville.

Mon but était, du reste, rempli. J'avais reproduit artificiellement ce dédoublement de la personnalité dont on connaît un certain nombre de cas spontanés; j'avais, en outre, vérifié une fois de plus que le sujet agissant sous l'influence d'une suggestion présentait l'insensibilité cutanée.

A. DE ROCHAS.

OBSERVATIONS D'HYPERESTHÉSIE DES SENS DANS L'ÉTAT HYPNOTIQUE

I. — Hyperesthésie du sens de la vue.

Une des expériences les plus intéressantes et les plus connues en matière d'hypnotisme est celle du portrait suggéré en hallucination sur un carton, papier ou toute autre surface plane, et retrouvé après le réveil au milieu d'autres cartons ou papiers semblables (au moins pour nous). Jusqu'à présent, M. Binet et presque tous les expérimentateurs ont expliqué ce fait par l'hyperesthésie de la vue; dans cette hypothèse, le sujet retrouverait sur le carton certains points de repère (taches, points noirs, défectuosités inappréciables pour une vue ordinaire, mais non pour l'hypnotique); ces points de repère, liés, associés, pour ainsi dire, à l'image cérébrale suggérée au moment où ils frappaient la rétine du sujet endormi, feraient renaître spontanément cette image cérébrale, après le réveil, quand la même impression frappe le même organe.

courant de droite à gauche sur la nuque, le sujet ayant la figure tournée vers le sud. J'évoquai d'abord ainsi l'idée de Benoît; puis, au bout de quelques instants, la suggestion fut complètement détruite.

Les deux faits suivants, sans infirmer cette hypothèse, semblent prouver que l'hyperesthésie invoquée peut aller encore bien au delà de ces limites.

En septembre 1885, nous avions suggéré à X... la photographie d'un bébé au verso d'une carte (roi de trèfle); après le réveil, le bébé avait été retrouvé à diverses reprises. — Désireux de constater plus tard la durée de cette hallucination, nous avions mis ce jeu de cartes en lieu sûr.

Quelques instants après ces expériences (environ une demi-heure), la jeune femme s'amusait à une partie de baccarat sans enjeu avec deux amies; remplissant les fonctions de banquier, elle faisait glisser les cartes, selon l'usage, sans les prendre en mains, lorsque nous vîmes tout à coup se produire sur sa figure cette expression de semi-hébétude qui caractérise la réalisation d'une suggestion, et nous l'entendîmes prononcer à demi-voix : « Tiens! un autre bébé! » En même temps son doigt écartait, sans l'avoir retournée, la carte qu'elle allait donner, et elle continua sa partie.

La carte ainsi désignée était un autre roi de trèfle!

Pour diverses raisons nous pouvions douter de la sincérité de ce sujet; dans l'impossibilité de faire une seconde expérience, nous nous étions contenté de noter le fait pour le contrôler à l'occasion.

Tout dernièrement nous avons pu faire le contrôle sur Mlle S... Cette jeune fille *en parfait état de santé* (apparent du moins), hypnotisée pour la première fois, et sans la moindre connaissance pratique des faits relatifs au magnétisme, a donné du premier coup toute la série des hallucinations, illusions et autres phénomènes afférents au sommeil hypnotique. Là encore, l'hallucination du portrait sur le verso d'une carte à jouer, reproduite après le réveil, a été retrouvée également sur la carte correspondante d'un autre jeu. Ajoutons que la jeune fille se trouvait en visite pour la première fois dans cette famille, et n'avait jamais touché ces cartes.

Hypothèse. — On pourrait admettre que la lumière diffuse suffit à rendre le carton transparent pour certains hypnotiques, comme il l'est pour nous devant une lumière vive, de sorte que le dessin du côté opposé, perçu grâce à cette transparence, constituerait le point de repère qui fait renaître l'hallucination.

Cette explication semble être la plus probable ; il serait intéressant d'en faire la contre-épreuve [1].

II. — Hyperesthésie du sens de l'odorat.

Le sujet (le même que dans l'expérience précédente) étant assis et plongé dans le sommeil somnambulique, nous faisons passer successi-

1. Cette contre-épreuve, impossible pour nous en ce moment, faute de sujets spéciaux, pourrait se faire avec des plaques métalliques de différentes épaisseurs, pour éviter ou pour graduer la transparence.

vement derrière lui les huit personnes présentes; chacune d'elles, passant sa main sur l'épaule du sujet, lui donne cette main à toucher et à sentir pendant quelques secondes. Notons que de ces huit personnes, quatre étaient inconnues de l'hynotisée.

Cet examen terminé, nous réunissons les mouchoirs des huit personnes, et les présentons successivement au sujet toujours endormi, en ayant soin de ne pas suivre le même ordre que pour l'olfaction des mains. — Chaque personne est reconnue sans hésitation par le sujet.

C'est en vain que nous avons usé de tous les artifices pour essayer de l'induire en erreur, représentant plusieurs fois de suite le même mouchoir, intervertissant l'ordre de toutes manières, et toutes précautions prises pour que la vue ne pût participer en rien à l'expérience, les personnes ont toujours été désignées avec une exactitude et une sûreté que rien n'a pu mettre en défaut.

En présence de ce fait et de tant d'autres analogues déjà observés, y aurait-il exagération à admettre que certains sujets, entraînés et habitués à frayer avec des malades, puissent par l'odorat reconnaître la présence de certaines affections? Il n'est pas douteux que ces affections, en apportant des modifications dans le fonctionnement de l'organisme, doivent modifier également ce qu'on peut appeler l'odeur morale.

Les plus importantes de ces odeurs caractéristiques sont déjà classées en médecine, parce qu'elles ont frappé l'attention des praticiens : qui nous assure que la nomenclature n'en est pas beaucoup plus étendue pour un odorat plus subtil et plus exercé? Rappelons pour mémoire l'exemple si souvent cité du chien retrouvant entre mille la trace de son maître.

Certes, nous ne voulons pas plaider ici la cause des somnambules de profession et de leurs ordonnances fantaisistes; mais nous sommes convaincu que certains somnambules, après une série d'exercices préparatoires, pourraient entre les mains du médecin intelligent devenir, grâce à leurs sens hyperesthésiés, d'excellents instruments d'investigation et fournir souvent un précieux moyen de contrôle du diagnostic.

C. Sauvaire.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. Moreau. *Étude positive de la synthèse*, in-8°. Paris, Reinwald.

E. de Pressensé. *L'ancien monde et le christianisme*, in-8°. Paris, Fischbacher.

Colajanni. *Oscillations thermométriques et délits contre les personnes*, in-8°. Lyon, Storek.

La possession de Jeanne Fery (1584), in-8°. Paris, Delahaye et Lecrosnier.

Beaunis. *Le somnambulisme provoqué*, 2e édit. in-18. Paris, J.-B. Baillière.

Azam. *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité*, in-18. Paris, J.-B. Baillière.

H. Dufour. *L'idée de miracle et la physique moderne*, in-32. Lausanne, Imer.

Ch. Henry. *Lettres inédites de Mademoiselle de Lespinasse*, in-8°. Paris, Dentu.

Charlton Bastian. *The muscular Sense, its Nature and cortical Localisation*, in-8°. London.

Scottish Metaphysics reconstructed in accordance with the Principles of physical science, in-12. Edinburgh, Blackwod.

Dewey. *Psychology*, in-8°. New-York, Harper.

Marx (Karl). *Capital, a critical exposition of capitalist Production*, translated by Moore and Eveling, 2 vol. in-8°. London, Sonnenschein.

Herbert Spencer. *The Factors of organic Evolution*, in-8. London, Williams and Norgate.

H. Voltz. *Die Ethik als Wissenschaft : eine philosophische Abhandlung*, in-8°. Strassburg, Trubner.

B. Munz. *Lebens-und Weltfragen : philosophische Essais*, in-12. Wien, Konegen.

Berger (A. Freiherr von). *Raumanschauung and formale Logik*, in-8°. Wien, Konegen.

Wasserschleben. *Die drei metaphysischen Fragen nach Kant's Prolegomena*, in-8°. Berlin, Duncker.

H. Spitta. *Einleitung in die Psychologie als Wissenschaft*, in-8°. Freiburg, Mohr.

R. von Schubert Solden. *Grundlage zur einer Ethik*, in-8°. Leipzig, Ruissland.

Zuccaro. *Nuovi Studi sulla stimolazione meccanica dei nervi e dei muscoli*, I, in-8°. Bologna, Garagnani.

A. Russo. *Saggio sui fondamenti d'un nuovo codice della chesia cattolica*. 2 vol. in-8°, Catania, Calatola.

Vanni. *Saggi critici sulla teoria sociologica della popolazione*, in-4°. Perugia, Lapi.

Battaglia. *La dinamica del delitto*, in-8°. Napoli, Battaglia.

Marro. *I caratteri dei delinquenti*, in-8°, con 22 tavole. Torino, Botta.

Billia. *Saggio intorno alla legge supprema dell'educazione*, in-8°. Torino, Botta.

N. Grote. *O naprarlenii zadachak moei philosophii*, in-8°. Moscou.

C. de Pena. *Bancos para las escuelas primarias*, in-18. Montevideo, Barreiro y Ramos.

Bevilaque. *Estudos de direito e economia politica*, in-18. Recife.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

UNE FORME NOUVELLE DU CRITICISME[1]

Né en 1837 dans la Russie méridionale, M. A. Spir a quitté depuis vingt ans son pays pour habiter successivement l'Allemagne et la Suisse, où il demeure encore aujourd'hui. Il publiait récemment un recueil de ses œuvres, et il écrivait dans la préface : « Mes contemporains ne s'occuperont probablement pas de ma doctrine; ils ont d'autres affaires. Je ne m'attriste pas trop de cette indifférence, pourvu que mes idées parviennent un jour à la postérité. C'est avec l'espérance d'assurer ce résultat que je publie cette édition de mes œuvres sous la forme la plus parfaite que j'aie pu leur donner. » On reconnaît à ce langage un philosophe à la fois modeste et sûr de lui-même : il sait qu'il n'est pas facile de persuader aux autres qu'on a trouvé la vérité, mais il croit l'avoir trouvée; il compte sur le temps, qui met chaque chose, hommes et œuvres, à sa place, et il paraît tout résigné à ne pas voir se lever le jour de sa renommée. Ce serait donc, j'imagine, lui causer une agréable surprise que de devancer la postérité et de discuter dès maintenant ses théories. J'essayerai, du moins, de les faire connaître; elles sont bien dignes d'attirer l'attention, même de contemporains. Le moment, d'ailleurs, n'est peut-être pas mal choisi : on s'intéresse déjà beaucoup en France aux romans russes; voici le premier système de philosophie proprement dite, qui, non sans quelques détours, il est vrai, et après avoir fait en route plus d'une rencontre, nous vienne de la Russie.

Encore le mot système n'est-il pas ici très exact. Il pourrait donner à penser que nous avons affaire à l'un de ces métaphysiciens incorri-

1. *Gesammelte Schriften*. 4 B. in-8°, Leipzig, Verlag von J. G. Findel, 1885. Les deux premiers volumes contiennent la réédition du grand ouvrage : *Denken und Wirklichkeit*, dont les lecteurs de la *Revue* ont pu trouver une rapide analyse dans le numéro de mai 1879. Le troisième volume traite plus particulièrement de la philosophie pratique, de la morale et du droit; le quatrième contient des fragments et un certain nombre de pensées détachées. Depuis la rédaction de cet article, M. Spir a publié en français un petit volume (*Esquisses de philosophie critique*, Paris, Alcan, 1887), où l'on trouvera le développement des idées que j'ai résumées ici.

gibles, qui prétendent découvrir d'emblée le secret des choses et qui ne bâtissent en définitive que des hypothèses. Personne n'est plus exempt que M. Spir de la manie de vouloir tout expliquer *a priori*. Il serait plutôt en garde contre toute tentation de rien expliquer ; voici pourquoi : la philosophie, comme la science, semble avoir sans doute deux buts distincts, la connaissance des choses et l'explication des choses. Mais il est évident que l'explication des choses, quand elle est possible, sert à les faire mieux connaître. Le seul but que l'on doive se proposer est donc de connaître la réalité. L'homme est, il est vrai, un animal essentiellement avide d'explications; mais, en fait, le désir d'expliquer ce que l'on connaît seulement en gros, nuit, dans la plupart des cas, à la connaissance des choses, et rien n'a plus entravé les progrès de la philosophie et des sciences. Les sciences de la nature ne se sont vraiment développées que du jour où l'on s'est avisé de constater soigneusement les faits dans toute leur diversité et sous tous leurs aspects avant d'en chercher l'explication. De même le vrai progrès en philosophie serait de s'assurer de ce qui est. Les tentatives des philosophes devraient ressembler aux tâtonnements d'un observateur qui cherche, avec un instrument d'optique, microscope ou lunette d'approche, à donner aux objets le plus de netteté. Le tout serait de trouver le point. C'est ainsi que l'entend M. Spir : sa philosophie repose entièrement sur la constatation de faits et de règles, ou de normes, comme il dit, d'une certitude immédiate. Il ne cherche qu'à connaître les choses comme elles sont, et, bien loin d'en expliquer l'existence, il arrive à ce résultat original de démontrer que toute explication métaphysique est impossible.

Je tenais à insister dès le début sur cette méthode [1], qui est bien celle des criticistes. Je vais montrer ce qu'elle a donné entre les mains de notre philosophe. On verra combien est justifié le titre de cet article. C'est une doctrine toute différente de celle de Kant ou de ce criticisme réformé que M. Renouvier enseigne chez nous avec tant d'autorité. Le noumène, la chose en soi, reprend ici le premier rang et redevient la réalité par excellence : ὀντῶς ὄν. Le monde sensible n'est qu'un monde d'apparences, quoique formé d'éléments réels : nos sensations et nos perceptions; il ne contient aucune substance, c'est vraiment le τὸ γιγνόμενον de Platon. La connaissance des normes logiques et morales nous conduit sûrement, j'espère le mon-

1. Cette méthode est la seule qui donne à la philosophie toute la rigueur dont elle est capable, une véritable rigueur scientifique. Elle est la plus propre, en même temps, à délimiter, comme nous le verrons, le domaine de la philosophie et celui des sciences. C'est une tâche dont le succès, s'il était enfin assuré, rendrait certainement les plus grands services et aux sciences et à la philosophie.

trer, à ces affirmations, et les lois ne sont pas, comme le voudrait M. Renouvier, la réalité suprême pour notre connaissance.

I

Il ne faut pas parler de *philosophie*, ou nous entendons par ce mot la connaissance la plus exacte et la plus profonde de ce qui est. Or, cette connaissance, la synthèse même des sciences expérimentales, à supposer cette synthèse déjà possible, ne pourrait pas nous la donner, et nous n'avons à l'attendre d'aucun progrès de ces sciences. Les données actuelles de l'expérience et certains principes *a priori* nous permettent de l'acquérir dès aujourd'hui.

Considérons d'abord en quoi consiste l'expérience, et déterminons ce que nous lui devons.

Notre expérience est extérieure ou intérieure. Nous nous connaissons nous-mêmes, et nous connaissons un monde de corps, nous le connaissons immédiatement comme étranger à nous. Cette distinction du moi et du non-moi est une distinction fondamentale et primitive. Les psychologues anglais, Stuart Mill en particulier, qui en font un résultat de l'expérience, se sont enfermés dans un cercle vicieux. Pour que je puisse, en effet, distinguer dans les données, dans le contenu de l'expérience, ce qui m'est propre et ce qui m'est étranger, ce qui fait partie de moi-même et ce qui fait partie du monde extérieur, il faut que j'aie déjà la connaissance ou la conscience de moi-même; or, cette connaissance ne pouvant pas précéder l'expérience, la conscience de soi et la distinction de soi-même d'avec les autres choses doivent être un seul et même acte de pensée, fondé sur une intuition primordiale. La faculté de distinguer ce qui est moi de ce qui n'est pas moi ne peut pas être acquise par l'expérience, parce que, sans cette distinction, aucune expérience n'est possible. La distinction du moi et du non-moi, tant dans la matière ou le contenu de notre expérience que dans la conscience que nous en avons, n'est donc pas susceptible de dérivation ou d'explication : elle est un fait premier et sert de fondement à toute expérience.

Si nous distinguons ainsi par un acte primitif le moi du non-moi, l'expérience nous apprend que la vie psychique ou spirituelle qui nous est propre est liée aux fonctions de certains organes et ne se rencontre jamais en leur absence. Ce n'est pas faire de la philosophie que de constater simplement cette liaison. Pour qu'une philosophie purement empirique fût possible, comme le prétendent la plupart de ceux qui étudient la physiologie cérébrale, il faudrait qu'elle nous fît concevoir cette liaison au moyen des seules données de l'expé-

rience; elle devrait montrer, en d'autres termes, comment de la nature même de certaines combinaisons ou fonctions matérielles résultent les phénomènes de la vie psychique. Or, que savons-nous, par l'expérience, des objets et des phénomènes matériels? La science expérimentale est parvenue d'elle-même à nous en révéler définitivement la nature, depuis la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur et de la loi de la conservation de la force. Les forces, considérées auparavant comme distinctes, ne sont pour nous désormais que des modifications du mouvement. Dans toutes ces transformations, la quantité de l'énergie reste la même. Il est donc prouvé expérimentalement que, dans le monde des corps, tout s'explique par les lois de la mécanique. Les corps n'ont pas de qualités proprement dites; les différences qualitatives des substances chimiques n'existent que dans notre perception. Considérées en elles-mêmes, indépendamment de notre perception, l'action et les modifications de toutes ces substances se réduisent à des mouvements et à des transmissions de mouvement. Il est dès lors évident que les phénomènes de la vie spirituelle, les sensations, les pensées, les volitions, etc., ne peuvent pas être expliqués par la nature des corps et de leurs fonctions. Il n'y a pas la moindre communauté de nature entre le spirituel et le matériel. La dépendance incontestable de la vie psychique par rapport aux substances et aux fonctions matérielles ne peut, à aucun degré, s'expliquer avec les seules données de l'expérience. Et il ne servirait de rien de dire que la nature intime des corps ne nous est pas encore connue, qu'un jour viendra, peut-être, où nous serons plus savants, où nous pourrons rendre compte de la vie spirituelle au moyen des fonctions des organes. La science est parvenue, en fait, à un résultat définitif; il n'est plus à craindre ou à espérer qu'elle découvre jamais les qualités occultes qui ont tant préoccupé le moyen âge. D'ailleurs, à l'exemple de Descartes, on peut déduire *a priori* la même conséquence de l'idée même de corps, conçu comme objet étendu et remplissant l'espace. Il y a plus : ne suffit-il pas de se rappeler que le monde des corps nous apparaît comme absolument étranger et extérieur à nous? Pour expliquer notre vie spirituelle par des données matérielles, il faudrait, en effet, prouver d'abord que ce qui m'est étranger ne m'est pas étranger, que je suis moi-même ce que je reconnais comme un objet extérieur.

Si maintenant nous considérons notre vie psychique, nous y rencontrons aussi des faits dont les seules données de l'expérience sont impuissantes à rendre compte. De tout temps on a distingué de la psychologie proprement dite la morale et la logique. On a toujours séparé, dans l'homme, une partie physique, pour ainsi dire, qui fait

l'objet de la psychologie, et une partie non physique qui constitue notre nature morale. Ce que nous désignons ici par le mot physique c'est proprement *ce qui est*, par opposition à *ce qui doit être*. Nous avons en propre la notion qu'il y a dans notre nature physique des choses qui ne doivent pas être, et nous sommes par là des êtres moraux. Celui qui ne posséderait pas, au moins en germe, cette notion, ne se distinguerait pas de la brute. Mais tout, dans la nature, se produit suivant des lois invariables. Comment pouvons-nous donc affirmer que ce qui est ne doit pas être, n'a pas le droit d'exister? Il faut que nous possédions une règle, une *norme*, que nous n'avons pas puisée dans l'expérience, qui est supérieure au monde physique et suivant laquelle nous jugeons. Le fait seul que l'homme juge prouve l'existence de cette règle. Ce droit de juger, on le lui reconnaîtrait par le fait même de le contester, car on l'exercerait soi-même en le contestant. Peu importe, d'un autre côté, au point de vue où nous nous plaçons, que nous portions souvent des jugements faux : ces jugements faux, en effet, prouvent non pas l'impossibilité, mais la possibilité, au contraire, des jugements vrais, et, par suite, la présence en nous d'une ou de plusieurs règles qui leur servent de fondement.

Précisons maintenant les termes du problème : qu'y a-t-il, dans notre nature physique, qui soit sujet à condamnation, dont on puisse nier le droit à l'existence?

Notre nature présente deux éléments distincts : d'une part, ce qui pense et connaît; de l'autre, ce qui sent et veut, en nous. Dans le domaine du sentiment et de la volonté, ce qui n'a pas le droit d'exister, c'est le mal et l'injustice; dans le domaine de la connaissance, c'est l'erreur et l'illusion, le faux, en général. Or, que faisons-nous quand nous condamnons, d'un côté, le mal et l'injustice, et, de l'autre, l'erreur? Nous constatons que le faux et le mal sont quelque chose d'anormal, d'opposé à la règle ou à la norme dont nous avons conscience. Notre conscience nous certifie donc l'existence, dans la réalité, d'une opposition radicale, essentielle, entre la norme et l'anomalie. Dans notre nature physique, le bien et le mal, le vrai et le faux sont mêlés et comme tissés ensemble; il est souvent difficile d'y reconnaître le bien et le vrai; nous avons cependant la certitude que le vrai et le faux, le bien et le mal sont, de leur nature, opposés, et ne peuvent procéder de principes communs. Sur cette certitude reposent la moralité et la possibilité de former des jugements. Comme il y a deux sortes de jugements, le jugement logique, qui consiste à discerner le vrai du faux, et le jugement moral, qui prononce sur le bien et le mal, il y a aussi des règles logiques et des règles morales qui diffèrent entièrement des lois physiques.

Il faut nier l'existence de ces lois logiques et morales, si l'on soutient que nous devons à l'expérience seule toutes nos connaissances. Le monde de l'expérience, la nature physique, en nous comme hors de nous, voilà, pour ceux qui prendraient ce parti, toute la réalité, et les lois physiques ou naturelles en sont les lois suprêmes. Accorder, au contraire, que la nature physique contient des anomalies, c'est admettre que nous possédons des règles, que nous reconnaissons des lois logiques et morales supérieures au monde de l'expérience. L'empirisme conduit donc au monisme, et l'*a priorisme* au dualisme. Entre ces deux doctrines le choix est facile, si l'on veut bien considérer que l'homme, être moral et capable de science, ne peut s'élever à la science et à la vertu qu'en parvenant à s'affranchir des lois physiques ou naturelles, en les bravant même, dans certains cas, si la loi morale le commande. Se laisse-t-il aller, au contraire, au gré des lois physiques, qui sont les lois de ses instincts, et aussi les lois de ses pensées (par exemple les lois de l'association des idées), il accomplit indistinctement le bien et le mal, comme fait la nature elle-même, ou plutôt il ne fait jamais le bien, à proprement parler, et ses jugements sont tous indifféremment vrais ou faux, conformes ou non à ce qui est.

Il y a donc une liaison logique, nécessaire entre l'idée que l'homme possède des règles pour sa pensée et sa volonté, règles que l'expérience ne lui a pas fournies, et l'idée qu'il y a une opposition radicale entre la réalité empirique ou physique et la réalité supra-sensible, qui a un caractère purement moral. En condamnant le mal et le faux, en refusant de leur reconnaître le droit à l'existence, nous affirmons que seuls le bien et le vrai sont conformes à notre nature normale, et constituent la nature normale des choses en général; que le faux et le mal, au contraire, y sont opposés et ne peuvent par conséquent pas en être dérivés. La nature physique, qui ne connaît pas l'opposition de la norme et de l'anomalie, en qui tout existe avec le même droit et suivant les mêmes lois, se trouve donc, par cela même, en opposition avec notre conscience morale et avec le fondement de cette conscience dans la réalité. La nature physique, parce qu'elle est immorale, ou du moins *amorale*, est aussi anormale, et l'on doit voir dans la nature supra-physique ou divine, non la cause ou la substance du monde physique, mais bien la nature normale des choses, qui est le bien et le vrai dans leur pureté, sans attributs physiques, sans rien de commun avec la nature physique entachée de mal et de fausseté. L'homme seul est à la fois un être physique et un être moral; mais précisément pour cela, il est aussi en lutte avec lui-même. Nier l'opposition ainsi comprise du physique et du moral, ce

serait ainsi nier ce qu'il y a de meilleur et de plus vrai dans la nature humaine.

Les données de l'expérience ne suffisent donc pas pour constituer la philosophie, pour donner une compréhension véritable, une connaissance complète et suivie des choses; elles ne font comprendre ni la liaison de la vie spirituelle avec certaines combinaisons et certaines fonctions matérielles, ni la dualité en nous du physique et du moral. La présence en nous d'un élément moral prouve directement, au contraire, que nous possédons des règles ou normes supérieures à l'expérience, et la philosophie suppose d'abord la connaissance de ces normes ou lois fondamentales des choses.

II

Voyons quelle est la norme de la pensée, celle qui préside aux jugements logiques.

Seul, l'homme a conscience de l'opposition du vrai et du faux; cette conscience s'exprime par cette formule évidente : « La même proposition ne peut pas être vraie et fausse en même temps », ou par celle-ci : « l'affirmation et la négation de la même chose ne peuvent pas être vraies en même temps ». Si l'on s'en rapportait à l'expérience qui nous présente presque partout des opinions opposées sur les mêmes objets, il semble que ces deux propositions seraient elles-mêmes sujettes à contestation; mais leur certitude est indiscutable et inhérente à la pensée. Toutefois, on voit immédiatement que les deux formules en question ne peuvent pas être l'expression primitive et adéquate d'une loi inhérente à la pensée. D'une part, en effet, elles renferment un rapport de temps, et le temps ne nous est connu que par l'expérience [1]. Elles ne contiennent, d'autre part,

1. Pour M. Spir, la doctrine de l'idéalité du temps n'est vraie qu'à demi; en d'autres termes, la réalité du temps n'est pas une pure apparence (comme celle de l'espace), mais elle ne possède pas non plus de vérité absolue. Pour prendre un exemple, nos sensations de la vue, du toucher, etc., nous apparaissent comme des corps dans l'espace. Cette apparence d'un monde corporel n'existe que dans notre représentation et n'a aucune réalité objective. Mais le contraste précisément de cette apparence avec la réalité des faits prouve d'une manière évidente qu'il y a des objets réels de nos connaissances, à savoir nos sensations, qui diffèrent de ces connaissances, puisqu'elles ne s'accordent pas avec elles. Or, nos sensations d'une part, et, de l'autre, nos idées ou représentations existent dans le temps, comme phénomènes ou événements. Le temps a donc une réalité incontestable; seulement, c'est une réalité mêlée de néant, et qui ne peut exister sans l'illusion et l'apparence. C'est un genre de réalité que nous ne pouvons concevoir, comme le prouve l'antinomie signalée par Kant de l'impossibilité de penser un premier changement et une série infinie de changements écoulés au moment présent. La seule existence concevable pour nous est celle d'une substance située en dehors du temps.

aucune indication sur l'origine de la négation logique, de la connaissance du faux ou de la non-existence. Il est à remarquer, pour comprendre cette seconde observation, que toute idée, en tant que représentation, implique la croyance à la réalité de son objet. La non-existence, par suite, n'est jamais un objet d'expérience. Aucune idée ne contient un indice de sa fausseté. D'où vient donc la négation? Il se produit des idées différentes sur le même objet, et la négation logique, la conscience du faux provient du conflit des affirmations comprises dans ces idées différentes. Mais ce conflit des affirmations n'est pas, lui non plus, de source empirique. Les qualités réelles des objets ne s'opposent pas d'elles-mêmes les unes aux autres : le rond ne contient pas en soi la négation du carré. Au point de vue de l'expérience, il semble même que des qualités contradictoires puissent appartenir au même objet, puisque nous voyons le même objet apparaître, par exemple, à deux personnes avec des couleurs différentes. Le conflit des affirmations et la négation logique qui en résulte ont leur source dans la certitude inhérente *a priori* à notre pensée, qu'un objet ne peut pas avoir deux manières d'être différentes.

Pour bien saisir le sens de cette loi de la pensée, voyons en quoi les objets de l'expérience s'accordent avec elle et en quoi ils s'en éloignent. Le vrai sens de la proposition qu'un objet ne peut pas différer de lui-même est qu'il ne peut pas renfermer une diversité dans son unité, avoir des qualités multiples et différentes. Si un objet possédait, en effet, deux qualités distinctes qui lui fussent également propres, il serait différent de lui-même, étant à la fois l'une et l'autre de ces qualités, ce qui est incompatible avec le principe de contradiction et le concept *a priori* qu'il implique. Or, tous les objets de l'expérience possèdent des qualités multiples; ils ne s'accordent donc pas avec l'idée que nous nous faisons d'un objet. Mais il ne peut y avoir dans la réalité rien de contradictoire; quelle relation y a-t-il donc entre notre notion d'un objet et la nature des objets de l'expérience?

A priori nous sommes disposés à penser que tout objet possède une nature qui lui est propre, et un tel objet est nécessairement identique avec lui-même, ne renferme pas de diversité dans son unité. C'est même là précisément la norme de notre pensée que l'on peut exprimer en ces termes : « *Tout objet réel possède une nature qui lui est propre, est simple, identique à lui-même et ne renferme en soi aucune diversité.* » Nous appelons l'objet ainsi défini une *substance*. *A priori*, nous ne pouvons même pas concevoir qu'il existe un seul objet qui ne soit pas une substance. Mais ce qui est

tout à fait inconcevable pour nous, l'expérience nous le présente à chaque pas, à savoir des objets qui ne possèdent pas de nature propre, dont la nature est un produit de causes extérieures et antérieures à eux; ce ne sont donc pas des substances. Et cependant, malgré ce désaccord entre le concept d'un objet, tel que nous le trouvons en nous *a priori*, et la nature des objets de l'expérience, la norme de notre pensée est le principe de toute vérité, de toute certitude rationnelle dans la connaissance de ces mêmes objets. Comment cela?

Un objet qui a une nature propre est un objet absolu, indépendant de tout ce qui n'est pas lui. La norme de notre pensée est donc le concept de l'absolu; elle exprime la nature normale ou absolue des choses, et tout ce qui dépend de conditions est, par suite, en dehors de son domaine. Voilà pourquoi les objets de l'expérience, qui dépendent de causes et n'ont, par conséquent, pas de nature propre, ne s'accordent pas avec la norme de la pensée. Mais il n'y a pas non plus contradiction entre cette loi et les données de l'expérience. Les objets empiriques ont bien sans doute plusieurs qualités, mais ils ne les possèdent pas en propre, parce qu'ils ne sont pas des objets réels et que leur unité est purement formelle. Un même corps peut être en même temps cubique, blanc et doux; mais c'est qu'il n'existe pas comme unité substantielle. L'expérience ne nous fournit, en réalité, que des sensations, et ces sensations diverses nous apparaissent faussement comme un seul corps dans l'espace. Il en est de même du moi qui renferme dans son unité une grande diversité de qualités et de déterminations. Notre moi n'est pas, lui non plus, une unité réelle; il n'est qu'une forme d'unité sous laquelle nous apparaissent les données de notre expérience intérieure. L'unité dans la diversité, et la diversité dans l'unité peuvent donc exister et n'impliquent pas contradiction, à la condition seulement d'être un produit de causes, de n'avoir pas de caractère absolu.

Mais si un objet d'expérience avait deux déterminations différentes dans la même qualité ou sous le même rapport, par exemple si un corps était à la fois cubique et rond en même temps, cette réunion du divers aurait un caractère absolu, le rond lui-même serait cubique et le cubique serait rond par sa propre nature, ce qui est incompatible avec le principe de contradiction et avec le concept fondamental qu'il exprime.

Nous voyons donc comment la norme de notre pensée trouve son application dans le domaine de l'expérience qui, par sa nature, n'est pas conforme à cette norme. Un objet réel ne pouvant renfermer de diversité dans sa nature propre ou absolue, une unité absolue de la

diversité est impossible. De là il suit que, même dans le domaine de l'expérience, aucun objet ne peut avoir avoir deux qualités différentes au même point de vue et en même temps. Cette notion est le fondement de la règle générale des jugements logiques, qui se formule ainsi : « Deux affirmations différentes sur le même sujet et sous le même rapport (comme A est rond et A est cubique) ne peuvent pas être vraies toutes deux en même temps. » Là est la source du conflit des affirmations et de la négation logique qui en découle. On en fait sortir aussi la formule ordinaire du principe de contradiction : « L'affirmation et la négation d'une même chose ne peuvent pas être vraies en même temps. »

Ces deux dernières formules, exprimant la norme dans son application aux objets de l'expérience, contiennent la clause du temps. Cette clause est complètement étrangère à la norme prise en elle-même. Nous ne savons rien *a priori* du temps, du changement et de la succession. Un objet absolu et identique avec lui-même, comme le conçoit notre pensée, est entièrement en dehors du temps et soustrait à tout changement : ce qui est identique avec soi-même ne peut jamais devenir différent de soi-même [1]. Au contraire, les objets de l'expérience sont soumis à un changement perpétuel, et leur persistance même est une renaissance de tous les moments. Un objet de l'expérience peut donc avoir deux qualités différentes sous le même rapport *successivement* : un objet rond peut devenir cubique, un homme ignorant peut devenir savant. La norme de la pensée dans son application à l'expérience doit donc contenir la clause du temps.

Il est aisé maintenant de voir comment de la norme suprême résultent deux autres principes de la pensée qui communiquent une certitude rationnelle, et, partant, un caractère vraiment scientifique aux généralisations de la science : le principe de causalité et celui de l'invariabilité de la substance.

Ces deux principes expriment une seule et même idée, à savoir que le changement et l'existence absolue s'excluent mutuellement, sont incompatibles l'un avec l'autre. Car, suivant le principe de l'invariabilité de la substance : la substance, c'est-à-dire l'absolu, est, en soi, invariable; et, suivant le principe de causalité : aucun changement n'est absolu, ne peut se produire sans cause. La norme

1. Si une chose change, si elle est d'abord A et ensuite B, elle n'est en réalité ni A ni B. Car si elle était réellement A, elle ne pourrait jamais cesser d'être A, c'est-à-dire elle même, et, si elle était réellement B, elle ne pourrait pas commencer d'être B, autrement elle serait déjà avant d'être elle-même, ce qui est absurde. Une chose qui change n'a donc pas de nature qui lui soit véritablement propre.

suprême de notre pensée est en effet le concept de la nature normale ou absolue des choses, dans laquelle l'unité exclut la diversité. Tout changement est donc parfaitement étranger à la nature normale ou absolue des choses; aucun changement, par conséquent, ne peut être sans cause. Un objet absolu, conforme à la norme de notre pensée, ne pouvant ni être ni devenir différent de lui-même, tout changement est un indice certain que nous avons affaire à une existence sans caractère absolu, partant soumise à des conditions et dépendant de ce qui n'est pas elle-même.

La notion *a priori* que le changement est étranger à la manière d'être normale et absolue des choses, nous donne, en outre, la certitude que, même dans le monde soumis au changement, il y a nécessairement un élément invariable. Cet élément se rencontre dans les relations des causes et des effets, dans les lois de leur succession. De la proposition : aucun changement n'est possible sans cause, découle immédiatement, avec une nécessité logique, cette autre proposition : les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. La certitude de cette invariabilité des rapports de cause à effet, des lois de succession, confère un caractère rationnel à nos inductions. L'expérience seule, David Hume l'a bien fait voir, ne peut rationnellement garantir l'invariabilité des rapports qu'elle a permis de constater dans le passé. Sans la certitude *a priori* qu'il y a nécessairement, dans toute réalité, un élément invariable, on ne saurait jamais où s'arrête le changement, on ne pourrait lui supposer aucune limite absolument infranchissable. C'est donc la norme suprême de la pensée qui seule confère un caractère scientifique à nos inductions.

Mais comment ce monde, où tout se trouve dans un flux et un mouvement perpétuels, peut-il conserver un élément invariable, soustrait à tout changement? Des lois invariables ne s'y rencontrent que parce que les objets de l'expérience apparaissent eux-mêmes comme des substances, c'est-à-dire comme des objets invariables en soi. En réalité, aucun objet de l'expérience, nous le savons, n'est invariable; mais notre expérience est organisée conformément à cette apparence et constitue ainsi un ordre immuable dans ce flux incessant de phénomènes fugitifs. Le principe de l'invariabilité de la substance trouve ainsi son application dans le monde de l'expérience, où ne se rencontre cependant aucune substance véritable, et la norme de notre pensée nous garantit l'inaltérabilité des lois de l'expérience qui serait impossible sans sa conformité apparente avec cette norme.

En résumé, la norme de notre pensée est la condition nécessaire de l'expérience et du monde physique que l'expérience nous fait

connaître ; elle donne naissance au principe de contradiction qui préside à tous les jugements logiques et à tous les raisonnements déductifs; enfin, elle engendre les deux principes de causalité et de substance, qui président à tous les raisonnements inductifs, et confèrent un caractère apodictique et une certitude rationnelle aux généralisations de la science.

Mais la vertu principale de la norme de notre pensée est de nous élever au-dessus de l'illusion, de la déception (en prenant ce mot dans le sens actif, *Taüschung*) qui constitue la nature physique des choses de ce monde, en général, et de notre propre moi, en particulier.

III

Or c'est là le but que la philosophie doit se proposer : nous faire connaître la vraie nature des choses pour nous enseigner notre véritable destinée. Elle ne cherche pas la même vérité que la science. La science, qui cherche le vrai relativement aux corps, ne traite, en traitant des corps, que d'illusions et d'apparences. Sans reprendre ici les considérations de Descartes, qui n'attribuait une réalité au monde extérieur que pour sauver la véracité divine, ou les arguments des idéalistes, nous savons combien est superflue la supposition de corps réels situés en dehors de notre expérience. Ces corps n'auraient aucune part active dans la production de nos perceptions. Si l'on hésite quelquefois à ce sujet, c'est par suite de la confusion de pensées qui consiste à réclamer pour nos perceptions une vérité absolue tout en reconnaissant qu'elles renferment une illusion. Il faut cependant que les esprits philosophiques se familiarisent avec cette idée que notre physique n'est pas une métaphysique, que les corps de notre expérience ne sont pas des substances réelles, mais n'en ont que l'apparence. Il n'y a de philosophie qu'à ce prix. A-t-on au contraire reconnu ce fait, on comprend aisément pourquoi l'expérience nous présente des effets qui semblent procéder des corps et ne peuvent cependant s'expliquer par la nature des corps. Les corps n'étant que de pures conceptions de notre propre pensée ne peuvent avoir de secrets pour nous. S'il y a des objets extérieurs réels, nous n'en pouvons rien savoir, nous n'avons par suite aucune raison, aucune possibilité de nous en occuper, et la supposition qu'il y en a ne peut que nuire à la connaissance vraie des choses, à la constatation des faits.

On admet, il est vrai, depuis longtemps, que notre expérience extérieure n'a qu'une vérité *relative*. Mais que signifie cette expression?

On entend ordinairement par là que l'expérience ne nous fait pas connaître la matière telle qu'elle est en elle-même. Mais quelle nature la matière pourrait-elle avoir que les sciences physiques n'aient pas encore définitivement reconnue? Si la matière que nous connaissons par expérience existait réellement, nous en aurions une connaissance absolue. Si, au contraire, on entend par le mot matière une substance extérieure à nous et inconnue de nous, on ne peut pas encore parler d'une connaissance de la matière qui aurait une vérité relative, puisque nous ne pouvons en aucune façon connaître la matière ainsi définie. Avec l'hypothèse de substances extérieures réelles, on ne saurait donc en aucune manière donner un sens quelconque à la doctrine de la relativité de la connaissance empirique. La vérité relative de notre expérience repose sur l'organisation systématique de l'illusion qui nous présente, dans nos perceptions, un monde de corps situés dans l'espace. La matière n'est en réalité qu'une conception de notre esprit, suggérée par la nature et l'ordre de nos perceptions extérieures. Notre esprit, c'est-à-dire nous-mêmes, voilà donc l'objet sur lequel doivent porter tous les efforts de l'investigation philosophique.

Mais l'homme ne se connaît pas encore lui-même. S'il réfléchissait cependant sur ce simple fait, déjà mentionné plus haut, qu'il juge, qu'il condamne le mal et le faux comme n'ayant pas le droit d'exister, il en déduirait les conséquences suivantes : 1° Nous possédons des normes ou règles de ce qui doit être et ne doit pas être. 2° Le bien et le vrai sont seuls conformes à ces règles, le faux et le mal y sont au contraire opposés; il y a une opposition radicale entre le bien et le mal, le vrai et le faux. Or ces normes ne sont pas de vaines imaginations; elles ont une valeur ou une vérité objective, puisqu'elles sont le fondement de notre faculté de juger et de notre nature morale. Il s'ensuit donc que le bien et le vrai sont seuls conformes à la nature normale des choses, tandis que le mal et le faux y sont opposés, qu'il y a, par conséquent, quelque chose de purement bon et de purement vrai, sans mélange de faux et de mal, quelque chose de parfait qu'on appelle Dieu et que cet être parfait est la nature normale des choses. Par contre, nous avons constaté que la nature physique est indifférente au bien et au mal, au vrai et au faux, qu'elle consiste même dans une illusion systématiquement organisée. Il en résulte que la nature physique est anormale et opposée à la nature normale des choses, dont la conscience constitue notre nature morale. Faisons un pas de plus. Dans l'homme et dans tous les êtres vivants, la loi fondamentale de la nature physique est celle de la conservation, de l'affirmation de soi, la loi de l'égoïsme. La loi

morale est l'opposé de l'égoïsme : elle commande de faire le bien, même, s'il le faut, aux dépens de soi, de subordonner l'intérêt individuel à l'intérêt général. Ces deux lois s'excluent mutuellement; entre elles, comme entre le oui et non, il n'y a pas de moyen terme, et nous nous trouvons en face de ce dilemme : ou l'égoïsme est fondé sur une illusion, ou la loi morale, conçue comme une obligation intérieure, n'est qu'une fiction. Mais l'égoïsme tient aux racines mêmes de l'individualité; si l'égoïsme repose sur une illusion, c'est donc que l'individualité, comme le monde extérieur, n'est qu'une illusion elle-même. Que faut-il en penser?

Chacun de nous s'apparaît à lui-même comme un être réel, qui sent, qui pense et qui veut, un et identique depuis la naissance jusqu'à la mort, et il semble, à première vue, que ce serait le comble de l'absurdité que de ne pas reconnaître en nous ces caractères. La psychologie courante paraît bien avoir raison d'affirmer notre unité et notre identité et d'insister sur ce point qu'il ne s'agit ici ni de l'unité d'un agrégat, ni de l'identité d'un phénomène, mais bien d'une unité et d'une identité substantielles. Les faits prouvent cependant, d'une manière irrécusable, que nous sommes, en parlant ainsi, la dupe d'une illusion. L'expérience montre que nous ne sommes qu'une suite de phénomènes psychiques, avec un commencement et une fin, non un être, mais une vie, que tout, dans notre nature physique, dépend de conditions extérieures, que nous n'avons pas de nature qui nous soit vraiment propre. Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, tout est organisé dans notre nature et notre vie spirituelle *comme si* nous étions des substances. Sans cette apparence, il ne pourrait pas être question de notre individualité, de notre moi. Notre personnalité, en ce qu'elle a d'individuel, consiste donc, comme le monde de la perception extérieure, en une illusion systématiquement organisée.

Mais ce que les faits nous apprennent, nous en avons une connaissance intuitive, nous en avons tout au moins le sentiment, puisque nous savons ou sentons que nous avons des fins supérieures à nos intérêts personnels et même à la conservation de notre vie. Ce ne serait pas mériter le nom d'homme que de ne rien reconnaître de supérieur à nos appétits. Ce sentiment, quelque vague qu'il soit souvent, et malgré l'opposition de certaines croyances, a maintenu les hommes, en général, dans le chemin du devoir; mais il faut savoir l'interpréter et c'est cette interprétation qui a donné naissance aux doctrines morales et religieuses. Pour ce qui nous occupe, le fait de sentir ce qu'on pourrait appeler notre centre de gravité en dehors et en dessus de notre individualité, montre bien que notre

moi n'est rien d'absolument vrai. L'homme, suivant le mot d'Homère, est le « le rêve d'une ombre »; il est, comme le dit Shakespeare, « de l'étoffe dont sont faits les songes ». Mais il peut s'élever au-dessus de lui-même, triompher de l'erreur et de l'égoïsme qui constituent le moi, et même, dans l'héroïsme moral, s'élever jusqu'au sacrifice de son individualité.

Nous attribuer ce pouvoir de nous élever au-dessus de nous-mêmes, n'est-ce pas nous attribuer la liberté, et comment concevoir la liberté dans une doctrine où il n'y a de substance qu'en apparence, où il ne semble rester au dedans et au dehors que des phénomènes soumis à des lois? Pour résoudre le problème, il ne faut pas partir, comme on le fait ordinairement, de l'opposition de la liberté et de la nécessité; car on n'a alors aucune autre preuve à alléguer que le sentiment intime de la liberté et de la responsabilité, et l'on est ainsi trop porté à comprendre la liberté dans le sens d'un indéterminisme vide, d'une faculté prétendue de vouloir et de se déterminer sans cause : la réfutation, au nom du bon sens et de l'expérience, est trop facile. Mais l'opposition de la liberté et de la nécessité n'est qu'un aspect de l'opposition qui existe entre le moral et le physique. Notre nature morale se manifeste originairement, non dans la volonté, mais dans le jugement, et c'est du jugement que nos volitions et nos actions reçoivent elles-mêmes leur caractère moral. Tout le monde s'accorde sur l'opposition du bien et du mal, du vrai et du faux, sur le caractère anormal du mal et du faux. Comment l'anormal peut-il exister? Expliquer cette existence, ce serait, par quelque manière, montrer qu'elle est légitime. Il suffit de présenter ainsi la question pour prouver aussitôt qu'elle est insoluble. Nous devons donc nous efforcer, non pas d'expliquer l'anormal, ce qui est impossible, contradictoire, mais d'en reconnaître les caractères. Son caractère distinctif est sa tendance à se nier, à s'anéantir lui-même. C'est pourquoi, tout, dans notre monde, étant anormal, rien, en lui, n'est stable, tout se trouve dans un flux et un mouvement incessants. Seules, comme nous l'avons déjà vu, les lois sont invariables, et l'anormal ne peut subsister que par l'illusion qui déguise sa nature véritable, en le faisant paraître conforme à la norme, c'est-à-dire substantiel et durable. Cette notion que tout dans notre monde est anormal et ne subsiste que grâce à une illusion, nous découvre tout à coup la raison des deux dualités que présente notre nature : 1° le dédoublement du moi en un sujet connaissant, principe de pensées et de représentations, et un objet connu, principe qui sent et qui veut; 2° l'opposition du moral et du physique, tant dans notre pensée que dans notre volonté. Si nous étions des substances réelles, ce dédoublement

de notre être en sujet et en objet, incompatible avec l'unité et la simplicité de la substance, ne serait ni nécessaire ni possible. La conscience de soi est donc la preuve d'une existence anormale fondée sur une illusion. D'un autre côté, comme la réalité physique n'est pas une réalité vraie ou absolue, *les lois physiques n'ont pas de validité absolue*. Il est alors possible de concevoir que notre expérience nous révèle l'action de causes et de lois, non physiques de leur nature. Seuls, en effet, de tous les êtres vivants, nous avons une conscience plus ou moins claire de l'anomalie qui réside dans la nature physique et d'une nature supérieure des choses qui se manifeste dans les normes morales et logiques. En pénétrant plus ou moins la nature véritable de l'anormal, nous nous sentons obligés à le nier, à le combattre, et cette obligation est une source d'actes qui ne sont pas conformes aux lois physiques de la pensée et de la volonté. Ces lois physiques en effet (par exemple celles de l'association des idées, des instincts, des préférences, etc.) tendent, au contraire, à affaiblir les effets de l'obligation dont nous venons de parler.

Sans doute, si l'on se met uniquement au point de vue de la nature physique, l'enchaînement des phénomènes ne semble laisser aucune prise à l'action de causes non physiques ; la nécessité des événements paraît absolue. C'est ainsi que la science moderne, qui ne considère que la nature physique, est conséquente, en niant la liberté. Mais si l'on se place au point de vue de la nature morale, on voit que rien d'anormal, ni l'injustice, ni l'erreur, ni l'illusion qui fait le monde extérieur et notre propre moi, ne doit ni ne peut avoir un pouvoir absolu sur l'homme, parce que l'anormal est absolument condamnable et n'a pas, à proprement parler, le droit d'exister. On comprend alors la responsabilité. Car de ces deux points de vue opposés, le point de vue de la conscience morale est le seul où l'on puisse se placer en toute sûreté ; les lois physiques, qui sont les lois d'une réalité fondée sur une illusion, n'ont pas, comme nous l'avons vu, de validité absolue. La conscience de l'obligation morale est donc non seulement un motif qui produit des effets réels, contrairement à l'action des causes, mais nous reconnaissons clairement, en outre, qu'elle doit être le motif dominant, la cause prépondérante, parce que seule elle possède le droit suprême de se faire valoir. Aussi sommes-nous responsables de nos actions et ne pouvons-nous pas justifier ce que nous faisons de mal en invoquant la prépondérance des causes physiques qui nous l'ont fait faire.

Pour définir exactement la liberté, que suppose la responsabilité, il faut la prendre dans l'acception ordinaire de son nom. Or on entend ordinairement par le mot liberté l'absence d'entraves et de contrainte.

On dit qu'un homme est libre quand il n'est ni empêché de faire ce qu'il veut, ni forcé de faire ce qu'il ne veut pas. La liberté est donc la faculté de se déterminer soi-même, indépendamment de toute influence étrangère. L'homme a-t-il cette faculté, et dans quel sens faut-il entendre cette liberté de la volonté?

La volonté étant tout intérieure, il semble d'abord évident qu'elle est libre. Mais si l'on songe que les impulsions intérieures sont quelquefois opposées les unes aux autres, on doit se demander comment se décide la victoire d'un motif sur un autre, et l'on comprend que si c'est simplement par la plus grande intensité ou force physique du motif prévalant, alors tout se passe dans l'homme suivant les mêmes lois que dans la nature animale. Il ne suffit donc pas, pour être libre, d'être déterminé par des motifs en apparence intérieurs. En fait, ce qui a le plus contribué à obscurcir le problème de la liberté, c'est que l'homme n'est pas libre originairement, c'est-à-dire dans sa nature physique. S'il était libre originairement, il n'y aurait pas de doute sur la réalité de sa liberté. Mais il a son origine dans le temps, et tout ce qui naît dans le temps est produit par des causes antécédentes. Comme produits de causes différentes de nous-mêmes, nous n'avons pas de nature qui nous soit propre, nous sommes tout à fait dénués de liberté, c'est-à-dire de la faculté de nous déterminer nous-mêmes. Mais nous avons aujourd'hui conscience de notre responsabilité morale. Il y a là une contradiction dont il faut essayer de concilier les termes.

Supposer, comme on l'a fait, une liberté absolue dans l'homme et tout à fait séparée de sa nature physique, soumise à des lois physiques, c'est supposer qu'il peut se déterminer sans cause, c'est-à-dire être déterminé par le néant ou le hasard, c'est parler pour ne rien dire. De plus, c'est mal comprendre le problème que nous nous proposons. Ce problème est celui de l'opposition des lois morales et des lois physiques de la volonté, et du droit de la loi morale à primer toutes les lois physiques. La prétendue faculté de se déterminer sans cause n'aurait aucune valeur morale. Disons-nous que c'est la faculté de se porter indistinctement au bien et au mal! Expliquerons-nous par là l'existence du mal moral dans le monde? Ce serait, non seulement employer des mots vides de sens (et on sait cependant si cette phraséologie en a imposé et en impose encore!), mais aussi fausser la notion de la liberté morale. Si l'homme, en effet, peut se porter indistinctement au mal comme au bien, il perd aussitôt sa qualité d'être moral; car cette qualité repose uniquement sur la conscience que le bien est seul conforme à sa nature normale et que le mal y est, au contraire, opposé. Il y a donc une contradiction logique à

admettre que nous puissions choisir le mal par une détermination vraiment libre, puisque le mal est étranger, et même hostile à la nature normale des choses. La liberté morale consiste exclusivement dans l'amour et la pratique du bien et dans la résistance au mal. L'homme n'est libre qu'autant qu'il se porte au bien, il cesse d'être libre quand il se laisse entraîner au mal. S'il n'est pas libre dans sa nature physique, c'est que des lois de sa nature physique ne le portent pas au bien, mais plutôt au mal. Sa nature physique, son individualité, reposant sur une illusion, cette illusion lui fait voir son bien dans la satisfaction de ses désirs égoïstes. C'est là le vrai point de vue pour bien comprendre en quoi consiste la liberté.

Par là aussi nous pénétrons le secret de la nature humaine. La liberté morale est en effet la part de l'absolu en nous. Notre individualité, en tant qu'elle est le produit de causes étrangères, ne peut rien enfermer d'absolu. Mais nous avons conscience de l'absolu, c'est-à-dire de la nature normale des choses. Nous jugeons que le bien et le vrai seuls sont conformes à cette nature normale ou absolue, seuls ont le droit d'exister. C'est cette conscience et ce pouvoir de juger qui sont nous-mêmes. Les impulsions de notre nature physique, au contraire, qui nous portent à l'injustice et à l'erreur, ne nous apparaissent comme nos propres inclinations qu'en conséquence de l'illusion d'où dépend notre individualité elle-même. La liberté morale n'est donc pas primitivement en nous, mais elle est une exigence de notre nature supérieure que nous ne pouvons pas renier, car ce serait renier notre vrai moi, ce qui nous est véritablement propre.

Ce n'est pas seulement dans le domaine de la conduite que s'exerce la liberté; elle se manifeste encore dans celui de la pensée et de la connaissance, et les philosophes ont peut-être trop négligé cette face de la question. Comme nous devons faire le bien, nous ne devons rien croire sans preuves suffisantes et ne reconnaître aucune autre autorité que celle de la raison elle-même. La vérité ou la connaissance de la vérité est l'état normal de l'intellect; l'erreur ou la croyance erronée en est, au contraire, l'état anormal. Or l'état normal, la connaissance de la vérité, ne se produit que si nos croyances ou nos convictions sont déterminées exclusivement par des raisons ou des arguments conformes aux lois logiques, que si nous éliminons l'influence des causes ou des lois physiques, source ordinaire de nos erreurs. Comme la liberté morale proprement dite, la liberté de l'intelligence n'est pas un état originaire. Nous naissons dans l'état anormal, dans l'erreur et dans la servitude. Il nous faut, par une longue discipline, par nos propres efforts, nous

élever à la vérité et à la liberté. Les théologiens disent que nous ne le pouvons sans le secours de la grâce. Toute élévation suppose en effet un état de grâce, puisqu'elle est due au sentiment et à la conscience du divin se faisant jour dans le domaine de la nature, en dépit des lois de la nature. Mais cette grâce s'acquiert surtout par la connaissance vraie des choses, je veux dire par la vue nette que l'erreur et le moi sont étrangers et même hostiles à notre nature normale.

Demandera-t-on maintenant pourquoi la loi morale est obligatoire? Il suffit, pour répondre, de bien comprendre le témoignage de notre propre conscience. Elle nous fait entendre clairement que seuls le bien et le vrai sont conformes à notre nature normale et à la nature normale des choses en général, et pour saisir le sens de ce témoignage, il faut se rappeler que la nature physique, y compris notre individualité elle-même, repose sur une illusion. Cette notion nous permet en effet de résoudre tous les grands problèmes dont on a vainement cherché la solution. Le sens et le fondement de l'obligation, de la liberté et de la responsabilité morales, les rapports de la morale avec la métaphysique et la religion, la conciliation de la religion avec les sciences, tout devient à la fois facile à comprendre, dans la mesure du moins où il nous est donné de comprendre les choses.

Comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises, Dieu est l'absolu. Il n'est pas, à proprement parler, un objet de connaissance pour nous, et cependant nous avons une certitude parfaite de son existence; nous ne pouvons pas atteindre jusqu'à lui, et cependant nous le sentons en nous-mêmes : il est notre propre nature normale dans ce qu'elle a de plus élevé. Sans le concept de cet absolu, nous ne pouvons pas rendre compte de notre propre pensée ni de ses objets, nous ne pouvons mettre aucun ordre logique dans notre conception du monde. La morale et la religion ont un fondement commun : cette certitude qu'il existe un être purement bon et purement vrai, un être parfait, un Dieu. Cette certitude est intimement liée à la certitude qu'il y a une opposition radicale entre la règle et l'anomalie, le moral et le physique. Dieu est donc une puissance purement morale et non une puissance physique. Il ne faut pas le chercher dans notre nature physique, anormale, immorale ou, tout au moins, *amorale*. Ce qui est anormal ne peut pas être expliqué, car expliquer une chose, c'est précisément montrer qu'elle est conforme aux normes dont nous avons la conscience intime, et l'anormal est opposé à ces normes. Le monde physique, illusoire et plein de mal, restera donc à jamais inexplicable. Supposer que Dieu a créé ce monde, ce serait dire qu'il est le créateur de l'apparence et de l'illusion, le

père du mensonge, ce serait le renversement de toute morale et de toute religion. Heureusement la seule preuve véritable de l'existence de Dieu est dans l'opposition radicale du vrai et du faux, du bien et du mal, de la nature normale des choses et de ce qui n'y est pas conforme. Tout ce que nous pouvons savoir de lui, c'est qu'il est purement bon et vrai. Au point de vue métaphysique, rien de plus inutile en apparence que cet absolu inactif; mais considéré par rapport à notre pensée et à notre volonté, il est comme le soleil qui éclaire tout. Il n'a rien de commun avec l'*inconnaissable* de Spencer, qui est plutôt, dans une doctrine tout empirique, le principe agissant de la nature, le *natura naturans* de Spinoza, le côté de la nature par lequel ses phénomènes multiples sont liés entre eux et qui est le fondement de la causalité et de l'ordre naturel des choses. Ce principe agissant fait lui-même partie de la nature, n'en est que le revers en quelque sorte, et n'a qu'une essence purement physique. Tout autre est l'absolu, ou la manière d'être normale des choses, qui se manifeste seulement dans la partie morale de notre être, opposée à sa partie physique. L'idée de Dieu, telle que nous la concevons, ne peut en rien servir à l'explication de la nature physique des choses, parce que la norme ne peut pas renfermer la raison suffisante de l'anomalie qui lui est opposée. Il s'ensuit que la religion n'a rien à démêler avec les sciences. Mais les sciences ont encore moins le droit de s'ingérer dans le domaine de la morale et de la religion, parce que toutes leurs théories, comme nous l'avons expliqué, n'ont qu'une valeur relative, et ne peuvent, en aucun sens, prévaloir contre les vérités absolues que nous révèle la conscience morale. Les sciences physiques gardent donc leur indépendance complète vis-à-vis de la morale et de la religion, parce que l'idée de Dieu ne peut en rien servir à l'explication du monde, et la certitude que le monde physique est anormal, qu'il consiste uniquement en une illusion organisée, assure, vis-à-vis des sciences, l'indépendance et la primauté de la religion et de la morale. En sacrifiant, comme on le fait trop souvent aujourd'hui, le moral au physique, on sacrifie la réalité à une ombre, on renonce à tout ce qui peut donner du prix à l'existence.

IV

Quant aux conséquences pratiques, individuelles et sociales, de cette doctrine, quelle que soit leur importance aux yeux de l'auteur, comme elles nous semblent assez faciles à déduire, nous nous bornerons à les indiquer brièvement. La vie morale est, sur tous les points, la contre-partie de la vie égoïste. Dès que l'homme a compris la

différence qui sépare la nature supérieure et la nature empirique des choses, tous les biens du monde doivent lui sembler méprisables auprès de la perfection morale. Est-ce à dire qu'il ait à imiter les saints et les ascètes, qui ont quitté le monde pour annihiler autant que possible en eux la nature physique? Non, car si l'on songe que tout le contenu de notre individualité appartient au monde empirique, et que nous n'avons du divin qu'un simple concept avec une tendance à nous en approcher, on comprendra que ce serait manquer le but de la vie actuelle que de la supprimer ou de l'entraver. Suivre le conseil de Schopenhauer et s'abîmer dans le quiétisme, ou chercher à tuer « la chair » à l'exemple des ascètes, c'est également se donner un genre de vie indigne d'un être raisonnable. Mais si nous ne pouvons pas, pour ainsi dire, nous échapper de notre nature empirique, nous devons l'employer à des fins supérieures. Il y a donc une sorte de compromis à établir entre les exigences de nos deux natures, et nous ne devons combattre celles de notre nature empirique que dans la mesure où elles sont contraires à notre élévation morale. Loin d'affaiblir le corps, nous sommes obligés de le maintenir dans l'état de santé le plus propre à nous rendre capables de bien agir. L'ascète n'a en vue que sa propre sainteté; la vraie moralité nous prescrit plutôt de chercher notre sainteté en agissant pour le bien d'autrui et d'y faire servir précisément notre nature empirique : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît à toi-même. »

Malgré ce compromis nécessaire, il ne faudrait pas croire qu'une réelle harmonie puisse jamais s'établir entre la manière d'être supérieure que nous concevons, vers laquelle nous sommes obligés de tendre, et notre condition empirique. Entre le normal et ce qui est, dans son fondement, anormal, il n'y a pas d'accord complet à attendre, si ce n'est en apparence, dans le domaine de l'art. C'est là une exception qui a causé souvent une agréable mais trompeuse illusion. La beauté de la forme est, en effet, dans ce monde sensible, comme une révélation immédiate du monde supérieur : elle efface tout souvenir de l'anomalie qui est au fond de la nature empirique et nous présente l'image d'une harmonie intérieure qui éveille en nous comme le pressentiment de la perfection achevée. Mais il ne faut pas oublier que le beau réside moins dans les choses mêmes que dans notre manière de les concevoir. Il n'a pas de racines dans l'intérieur des choses, il flotte seulement, en quelque sorte, à leur surface; c'est une belle apparence, il n'y a pas de belle réalité. En fait, le physique, même lorsqu'il sert à réaliser le moral, lui reste intérieurement opposé. En résumé, toute la partie théorique de la philosophie se ramène à ces trois propositions :

1° Il y a une norme ou loi fondamentale de la pensée qui peut se formuler en ces termes : Tout objet réel possède une nature qui lui est propre, est simple et identique avec lui-même et ne renferme en soi aucune diversité;

2° Or tous les objets que nous présente l'expérience sont des composés de phénomènes fugitifs et des produits de causes; ils ne possèdent donc pas de nature qui leur soit vraiment propre et ne sont pas conformes à la norme de notre pensée;

3° Mais tous les objets de l'expérience, tant intérieure qu'extérieure, sont organisés de manière à paraître conformes à la norme de notre pensée. Dans notre expérience intérieure, tout se passe *comme si* le moi était une substance une et identique dans la succession du temps. Et de même les perceptions de nos sens extérieurs, qui constituent le monde, nous apparaissent comme des substances, et tous les effets, dans notre expérience extérieure, se produisent *comme si* les objets que nous percevons étaient, non des sensations en nous, mais des corps dans l'espace. Notre expérience tout entière consiste donc en une illusion organisée systématiquement, suivant des lois universelles et immuables, de telle sorte qu'elle paraît conforme en définitive à la norme de notre pensée.

Voici maintenant les conséquences les plus importantes à déduire de ces trois propositions :

L'absolu est la nature normale des choses.

L'absolu ou la nature normale des choses ne contient pas la raison suffisante de la nature physique qui est anormale : la norme ne peut pas servir à expliquer l'anomalie. L'anormal cependant exige une explication, et, en même temps, il n'est pas susceptible d'explication. C'est là l'*antinomie* que renferme l'anormal, antinomie inséparable de sa nature.

Nous constatons, d'une autre manière encore que par l'investigation théorique, l'existence de l'anormal; nous le sentons immédiatement dans le mal et dans la douleur. Nous y trouvons le fondement de la moralité et de la religion. Elles reposent en effet, l'une et l'autre, sur la conscience immédiate de l'anomalie du mal, sur la conviction que l'opposé du mal, c'est-à-dire le bien, est seul conforme à la nature normale des choses. De là les conclusions suivantes :

1° Il faut faire le bien par amour du bien, qui est seul conforme à la nature normale des choses;

2° On ne peut atteindre aucun bien véritablement, en faisant le mal;

3° Tout ce qui nous porte au mal est le fait d'une erreur causée par l'illusion naturelle qui constitue notre individualité elle-même.

Voilà pour la morale. La religion formule de son côté cette dernière

conséquence : Il y a un être purement bon qui est la nature normale des choses. La philosophie tout entière est ainsi ramenée à quelques notions fondamentales d'une simplicité parfaite : « Simplex sigillum veri. »

Le lecteur aura remarqué les analogies qui se présentent d'elles-mêmes entre les conclusions de cette doctrine et certains systèmes anciens et modernes, d'Orient et d'Occident. Elle n'est pas sans affinité avec l'éléatisme, mais elle emploie des arguments moins subtils et elle a profité de tous les progrès accomplis depuis Parménide et Zénon. Elle a, en fait, à différents égards, presque autant de points d'attache avec les systèmes des Hindous, d'Héraclite, de Démocrite, de Platon, de Descartes, de Hume et de Kant. D'ailleurs il importe moins de la classer et de l'étiqueter, en quelque sorte, que de la juger. Or il y a deux points, dans cette doctrine, qui s'accordent assez mal avec l'opinion commune : elle refuse aux choses de ce monde la réalité solide et substantielle qu'elles paraissent avoir et elle attribue aux normes de la pensée et de la volonté une vérité objective. Ces deux points, je les défendrais volontiers avec M. Spir. Ils se tiennent nécessairement : les normes sont, en effet, en opposition avec les choses et elles en impliquent la condamnation. Si notre conception de l'absolu n'avait pas de valeur objective, si l'affirmation d'un absolu actuel n'était, comme beaucoup le soutiennent, qu'une vieille erreur platonicienne, les principes de contradiction, de causalité et celui de l'invariabilité de la substance n'auraient pas, eux non plus, une certitude et une validité rationnelles. Et même, si la nature normale ou absolue des choses n'était pas une unité supérieure et opposée à leur diversité empirique, la loi morale n'aurait pas d'autorité légitime. Je me convertirais donc à ce dualisme du normal et de l'anomalie, dont les deux termes sont absolument irréductibles. Il me semble bien que l'élément moral, manifestation d'une réalité supra-sensible, ne peut jamais servir de fondement et d'explication à l'élément physique, précisément parce qu'il lui est opposé, parce qu'il en implique la condamnation et ne peut avoir autrement aucun sens. Suivant une expression d'un remarquable article de cette *Revue* laquelle s'appliquait, il est vrai, au mal moral seulement : « Expliquer serait absoudre [1]. » Le monde, tel que nous l'avons défini, existe, il faut en prendre son parti, et renoncer à en découvrir, même à en chercher la raison d'être. C'est une décision plus sage, à coup sûr, que d'adopter, en manière d'explication, des théories elles-mêmes inexplicables et contradictoires.

1. *Psychologie et Métaphysique*, article de M. Lachelier, mai 1885.

Mais il est assez difficile de concevoir cette Nature, « ce grand artiste », qui prend ici la place du Créateur et produit cette illusion d'un monde extérieur solide et d'individus dans ce monde. C'est, sans doute, une simple métaphore; il n'y a en face de l'absolu que l'apparence et comme le mirage de ce monde phénoménal, sans que nous ayons à supposer derrière le tableau l'artiste. Les choses changeantes constituent, en fait, une œuvre d'art incomparable, assez imparfaite cependant pour n'être pas regardée comme n'existant que par et dans l'esprit des hommes. S'il n'était pas contraire à la méthode criticiste de traiter des questions d'origine et de fin, on pourrait dire que le dernier des vivants la fera s'évanouir en exhalant son dernier souffle. Il ne resterait alors que l'absolu, et, en lui, la trace de la vérité que les individus auront découverte et du bien qu'ils auront pratiqué. C'est à quoi se réduit, selon M. Spir, l'immortalité, où rien d'individuel ou d'anormal ne peut subsister et qui n'est pas, on en conviendra, pour favoriser le développement de l'égoïsme.

Cette doctrine ne va pas sans un peu de pessimisme, elle en comporte même beaucoup. Mais ce n'est pas ce pessimisme, banal et débilitant, qui consiste à trouver, par un effet de tempérament, la somme des maux, dans ce monde, supérieure à celle des biens. C'est le vrai pessimisme, pour lequel le mal, sous toutes ses formes, et le péché sont choses absolument anormales et telles que rien ne peut les justifier. Le monde physique tout entier est ainsi mauvais, comme le voulait Schopenhauer. Mais, tandis que ce philosophe, n'ayant aucune idée de « la chose en soi », ou la définissant « un rien relatif », voyait dans le néant le terme de la vie, M. Spir, pour qui l'absolu est la réalité, voit dans ce qu'il appelle le vrai pessimisme, dans cette condamnation du monde phénoménal, le seul remède du pessimisme vulgaire; car la certitude de la variété et de la méchanceté des choses et des êtres sensibles, seule, peut nous exciter au bien.

Je n'ai pas, je crois, à faire ressortir l'élévation morale de cette doctrine. Mais, comme toute doctrine nouvelle, on aura, peut-être, quelque peine à la bien comprendre, on ne lui épargnera pas les critiques. On lui reprochera surtout, je le crains, d'avoir déplacé la réalité, de l'avoir transportée dans l'absolu, qui, à en croire l'opinion commune des contemporains, est si loin de nos prises, d'avoir mis ainsi au fondement de son édifice, sous un nom trompeur, le néant. Il y a longtemps que l'on a essayé de démontrer à Platon la vanité de son ὀντῶς ὄν; je doute qu'on y soit parvenu, et si M. Spir paraît à quelques-uns idéaliste et platonicien à l'excès, ce n'est pas moi qui lui en ferai un crime.

A. Penjon.

LES CONSÉQUENCES SOCIALES

DU LIBRE ARBITRE [1]

Le respect de la valeur, de la dignité humaine, est ce qui caractérise notre civilisation. Tout ce qui peut abaisser l'homme, l'humilier, l'amoindrir à ses propres yeux et à ceux de ses semblables, tend à disparaître des lois et des règlements publics. C'est comme contraires à la dignité de l'homme que nous condamnons l'esclavage, que le code civil interdit la location des services à vie, que les corrections corporelles sont interdites dans les bagnes aussi bien que dans les établissements d'instruction, que le pilori a été supprimé, etc. C'est également à cause de la dignité et de la haute valeur de la pensée et de la conscience humaines qu'à peu près tous les contemporains considèrent comme sacrés les droits de penser, d'agir, de parler, d'écrire librement sous la seule condition de ne pas nuire à autrui. La liberté de la presse, de la parole, de la conscience paraît donc fondée sur la dignité humaine. Pourquoi de même le dogme de la souveraineté nationale est-il écrit en tête de toutes nos lois? Parce qu'il ne paraît pas digne d'un homme d'être sujet d'un autre homme, mais seulement de la loi. Ainsi la dignité humaine paraît se trouver à la base du droit public tel qu'à peu près toutes les nations civilisées le comprennent à la suite de la Révolution française.

La Constituante appuyait la série de ses déductions sur l'affirmation d'une liberté naturelle et primordiale, et Rousseau n'hésitait pas à dire que cette liberté naturelle était le libre arbitre lui-même. Or, il se trouve que ce libre arbitre est maintenant nié, et souvent avec une sorte de passion, par ceux-là mêmes qui se disent les héritiers directs de la tradition révolutionnaire. Il ne semble donc pas hors de propos de se demander dans quelle mesure les principes sur lesquels repose tout notre édifice social dépendent de l'affirmation ou de la négation du pouvoir de l'homme sur ses actions. Nous voudrions donc exa-

1. Extrait d'un livre intitulé : *Essai sur le libre arbitre*, qui reproduit le Mémoire couronné il y a deux ans par l'Académie des sciences morales et politiques et qui paraîtra prochainement à la librairie F. Alcan. — 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

miner les rapports logiques de l'idée de dignité avec celle du libre arbitre, nous demander quels sont les différents sens que prend le mot dignité dans un système déterministe et dans un système qui admet le libre arbitre, et quelles sont les conséquences juridiques qui découlent de ces divers sens.

D'un autre côté le code pénal semble reposer dans ses dispositions principales sur la croyance au libre arbitre du criminel. Dans un système déterministe faudrait-il changer ou même supprimer le code pénal? Ainsi les droits individuels et les droits sociaux peuvent-ils et doivent-ils être définis de la même façon dans un système déterministe ou dans un système qui admet le libre arbitre? Telle est la question presque entièrement logique que nous nous proposns d'examiner.

I

Les choses les moins libres ont des valeurs différentes. Un déterministe peut donc parler de valeur et de dignité. Il n'a le droit sans doute d'attribuer à rien une valeur absolue, car pour lui aucune partie de l'ensemble ne peut être dite absolue, tout est relatif à tout; mais il a le droit de parler de la haute valeur, de l'incomparable dignité de la personne humaine. Il lui suffit pour cela d'établir qu'un homme a une valeur incomparablement plus élevée que tous les êtres de l'univers. Et la preuve ne semble pas bien difficile à fournir : avec l'homme les choses entrent en valeur, sans l'homme elles ont à peine un prix. L'homme transforme le monde à tel point que sa valeur propre est incomparablement supérieure à celle de l'univers. Il est donc digne de plus d'estime, puisqu'il est d'un plus grand prix.

Qu'est-ce qui constitue proprement notre valeur? Si nous jugeons d'après nous, c'est ce à quoi nous tenons le plus; si nous jugeons d'après les autres, c'est ce qu'ils estiment davantage. Or, ce à quoi nous sommes le plus attachés, c'est notre bonheur; ce que les autres apprécient le plus en nous, c'est notre intelligence ou le bon emploi de notre volonté. Ainsi notre valeur peut être placée dans notre bonheur, dans notre raison ou notre vertu. Le déterminisme ne fait pas de la vertu une entité qui puisse être considérée séparément; il la ramène à la raison ou au bonheur. Par suite donc le déterminisme apprécie la valeur et la dignité de l'homme d'après son bonheur ou sa raison.

Le bonheur individuel n'est pas respectable par lui-même, car tous les bonheurs se valent et par conséquent ont des droits égaux. Chacun,

ne sentant que le sien, le préfère à celui des autres et nul ne peut le blâmer. Mais le bonheur individuel fait partie du bonheur total, et est même une condition du bonheur d'autrui. La société est le résultat des lois naturelles qui lient le bonheur de chacun au bonheur de tous. Ses lois devront donc avoir pour but de procurer le plus de bonheur possible au plus grand nombre possible. Pour arriver à ce but il faudrait d'abord évaluer le bonheur. Or, s'il n'est pas possible d'arriver à une juste évaluation de tous les bonheurs, on peut arriver du moins à en évaluer la principale partie. Le bonheur, en effet, se compose d'une condition négative, la privation de la peine, et d'un état positif, le plaisir; par suite, ce qui représentera la suppression des peines et la production des plaisirs deviendra le signe objectif du bonheur. Or, la richesse est précisément définie l'ensemble des choses transmissibles susceptibles d'épargner de la douleur ou de procurer du plaisir. La science donc qui enseigne à produire le maximum de richesse avec le minimum de travail sera la science qui devra imposer des lois à la société. L'économie politique devra présider à la confection de toutes les lois.

C'est cette science d'ailleurs qui, unie à la physiologie, nous découvre la haute valeur de l'homme. Si, d'une part, en effet, la physiologie montre que l'organisme humain est plus délicat, plus sensible que l'organisme des animaux, et par suite que le plaisir humain est à la fois d'une quantité plus intense et d'une qualité plus relevée, d'autre part, l'économie politique établit que, sans le travail humain, il n'y aurait point de richesse, point de ces plaisirs de luxe, délicats et raffinés, honneur de notre espèce, et M. Rochard a prouvé que la valeur d'aucun animal n'atteint, au point de vue de la seule production, la valeur de la vie humaine même la plus vulgaire.

L'homme donc a une valeur; il mérite un prix; il est digne d'une estime bien supérieure à celle que l'on accorde aux animaux.

La société traitera donc l'homme en conséquence; elle sera libérale, miséricordieuse et clémente; surtout elle épargnera une vie si précieuse; elle évitera le plus possible les guerres et les condamnations à mort; il faudra rendre le travail le plus rémunérateur possible pour exciter l'homme à produire le plus possible et par suite à augmenter le bien-être de tous. Puisque la valeur des choses se mesure au bonheur, il faudra travailler à bannir du monde la misère et le malheur, par suite élever doucement l'enfant, lui épargner les punitions et la discipline trop rigoureuse, multiplier les œuvres d'assistance, faire souffrir le moins possible ceux que devra atteindre le bras de la loi. L'homme souffre toujours de toute limite apportée à son activité; il pourra donc satisfaire librement les dé-

sirs qu'il pourrait avoir de communiquer aux autres ses pensées et ses opinions par la parole ou par la presse; s'il est religieux, il ne faut pas qu'il ait à se priver de prières; s'il est libre penseur, il ne faut pas qu'il ait à souffrir de l'intolérance d'autrui. Il est toujours pénible d'obéir : pour rendre l'obéissance moins dure, nous accorderons à l'homme le droit de participer par son suffrage à la confection de la loi; il aura ainsi la consolation de se dire qu'il est pour sa part l'auteur du commandement auquel il obéit et qu'en payant ses impôts il ne fait que payer une sorte de prime d'assurance qu'il a lui-même souscrite. Ainsi tous les droits les plus essentiels peuvent s'expliquer dans ce système.

Nous le reconnaissons volontiers, mais nous disons : Oui, les choses peuvent se passer ainsi, mais doivent-elles se passer ainsi? — La réponse ne peut être que conditionnelle. Oui, si ainsi les hommes sont plus heureux. Mais comment évaluer ce bonheur? Qui en sera juge? Les économistes, pour tout ce qui peut s'évaluer en argent. Mais la richesse est-elle le bonheur? Elle est un signe de bonheur, sans doute; mais les plaisirs qu'elle procure sont-ils les plus grands et les plus nombreux? les douleurs qu'elle éloigne sont-elles les plus nombreuses et les plus profondes? Non certainement. Qui donc, en l'absence de tout signe objectif, jugera du bonheur de tous? Chacun voudra donner aux autres le bonheur qu'il regarde comme le plus grand et, s'il a la force à son service, se croira le droit de les rendre heureux même malgré eux. Ainsi les lois varieront selon les idées, les caprices de la multitude, ou se plieront aux volontés absolues d'un tyran.

Si on refuse même d'admettre ces conséquences et qu'on dise que, toutes les lois ayant une influence sur la richesse publique, c'est l'économie politique seule qui doit les régler et les établir, je demande si nos droits seront établis avec plus de certitude. Pourquoi le libre échange est-il soutenu par les économistes? Parce qu'il favorise la production. Si la protection ou le monopole la favorisaient davantage, ils les soutiendraient tout aussi bien. Or, si l'efficacité productive du libre échange est contestée, comment l'efficacité de la liberté de conscience ne le serait-elle pas? Et si ma religion vous semblait diminuer la richesse, vous pourriez m'interdire de prier. — Avec ce système donc plus de droit inaliénable et imprescriptible. La dignité de l'homme n'est respectable que si ce respect augmente le bonheur des autres hommes. Le droit absolu n'existe plus; il n'y a plus qu'une formule hypothétique, variable et soumise à toutes les contestations.

Si, au lieu de considérer la valeur de l'homme en fonction de la sen

sibilité, nous la considérons en fonction de l'intelligence, voici ce qui va en résulter : ou nous adopterons les théories empiriques d'après lesquelles l'intelligence humaine n'est qu'un degré plus élevé de l'intelligence animale, ou nous adopterons les théories nativistes et nous regarderons l'intelligence humaine comme un fait absolument sans analogue dans la nature.

Dans le premier cas, on ne voit pas trop comment pourrait se formuler une doctrine absolue du droit; la valeur intellectuelle varie d'homme à homme et, selon une comparaison chère à l'école, il y a moins de distance entre un singe et un Papou qu'entre un Papou et Newton. Si donc la valeur est établie d'après le degré d'intelligence, un homme supérieur aura des droits bien plus grands qu'un homme d'une intelligence moyenne, et celui-ci des droits plus grands qu'un homme d'une intelligence inférieure. L'intelligence doit être respectée dans la mesure même où elle existe; par suite il devra s'établir une hiérarchie sociale où les plus intelligents domineront les moins intelligents et les feront servir à leurs fins absolument comme l'homme, sans nul scrupule, s'asservit les animaux moins intelligents que lui. Si un Papou a le droit de se servir d'un singe ou d'un bœuf, pourquoi Newton n'aurait-il pas le droit de se servir d'un Papou? — Il ne paraît pas qu'avec ce système de déterminisme on puisse faire reposer aucun droit certain sur la considération de l'intelligence. Aussi les philosophes qui le professent font-ils plutôt reposer le droit sur la considération du bonheur et adoptent la théorie que nous venons d'examiner.

Que si le déterminisme affirme que l'intelligence humaine est d'un ordre à part, tout à fait séparé de l'ordre physique et même de l'ordre sensible et élevé au-dessus d'eux, que tous les hommes participent à la même essentielle intelligence, sa position au point de vue du droit devient plus solide et moins arbitraire. Et il ne nous paraît pas juste d'opposer ici comme partout au déterminisme une sorte de question préalable en lui interdisant de parler d'un domaine du droit distinct de celui des faits, sous prétexte que le déterminisme professe que tout ce qui arrive doit arriver et que dès lors rien n'est hors du droit de ce qui se fait. Il nous semble que le déterminisme peut toujours distinger l'ordre idéal de l'ordre réel. Étant donnés les mouvements de mon bras, la résistance de la craie et les aspérités du tableau, le cercle que je viens de tracer ne pouvait être que ce qu'il est; refuserez-vous cependant au géomètre déterministe le pouvoir d'imaginer le cercle idéal que ce cercle particulier devrait réaliser et qu'il ne réalise pas? En négligeant les antécédents et les circonstances variables, le déterministe peut donc arriver à connaître le devoir-être

essentiel des choses comme le médecin connaît l'état sain d'un organe et le distingue de l'état morbide. Sans doute, à considérer l'ensemble des choses, le fait se confond toujours avec le droit; mais, à prendre les choses à part, leur fonctionnement isolé peut être conçu autre et meilleur qu'il n'est. Spinoza a pu construire sans contradiction une morale et une politique idéales. Des lois idéales distinctes des faits réels peuvent donc être formulées par le déterministe tout comme par le partisan du libre arbitre. La formule et la représentation directe de cet idéal peuvent même avoir sur la pratique d'heureux résultats. Selon la vue profonde de M. Fouillée, la contemplation des lois idéales excite les hommes à réaliser ces lois et le réel se conforme ainsi de plus en plus à l'ordre idéal.

Quelles seront donc les lois idéales qui résulteront pour l'homme de la possession de l'intelligence? La haute valeur de l'intelligence la fait respectable par elle-même et rend respectables les êtres qui la possèdent. Or, tous les hommes possèdent également la raison. Selon la doctrine constante de l'école, leurs inégalités sont accidentelles et ils sont égaux dans le fond de leur nature, puisque tous participent à la même intelligence et sont en possession des mêmes lois essentielles de la raison. Tous les hommes sont donc également respectables. Ils naissent « égaux en droits », selon la formule de la Constituante. Une égalité politique absolue semble donc devoir découler de cette égalité de raison; mais alors l'anarchie la plus complète ne peut manquer de régner dans cette société où personne ne doit commander. — Dira-t-on que l'anarchie n'est pas à craindre, car dans la société idéale tous les hommes doivent obéir aux lois de la raison, que dès lors tous obéiront sans que personne commande comme tous les géomètres obéissent aux lois mathématiques sans qu'aucun d'eux songe à crier à la tyrannie? Nous demanderons alors si cet état idéal est jugé véritablement possible, en tout cas, s'il est réel et s'il ne faut pas établir les lois de l'état transitoire où nous nous trouvons. Que pourront être ces lois? Des lois de liberté ou des lois de contrainte? Des lois d'inégalité ou des lois d'égalité? Examinons. En fait, les hommes idéalement égaux par leurs puissances intellectuelles sont inégaux par l'actualisation de ces puissances; les uns se trompent, les autres doutent, quelques-uns sont dans le vrai. Peut-on dire que ceux dont l'erreur est sûre ont les mêmes droits que ceux qui possèdent certainement la vérité? Évidemment non. Si l'intelligence est la raison du droit, personne n'a le droit de professer le faux reconnu comme tel, ni même de poser en question une vérité démontrée. Qui oserait sérieusement soutenir que la raison donne le droit de nier que 2 et 2 font 4 ou de poser comme douteux que les

trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits? Donc si le droit dérive du respect dû à l'intelligence, ce respect même exige la défense de rien enseigner qui soit contraire à la vérité démontrée. Et qui peut édicter ces lois de défense? Évidemment les savants seuls. Par suite donc les savants sont les législateurs naturels d'une société intellectualiste et leurs lois sont inflexibles comme la science.

Il est vrai que le domaine de la vérité démontrée est étroit et que les actes auxquels l'homme tient le plus sont encore en dehors de ce domaine. La science par suite ne peut exercer sur eux son inflexible législation. Les savants ici ne seraient plus les législateurs de plein droit et il serait possible dès lors, sans se mettre ouvertement en dehors de la raison, de demander au suffrage populaire de désigner les législateurs politiques. On pourrait de même permettre sans absurdité à tout citoyen d'exposer ses idées et le fruit de ses méditations. Chacun d'ailleurs serait libre d'adorer l'inconnaissable et même de le prier comme bon lui semblerait. La politique resterait encore livrée aux discussions des hommes et les différentes libertés chères à la société moderne pourraient être maintenues. Mais si l'on peut sans absurdité et sans inconvénient laisser tous les citoyens parler des choses douteuses, est-il raisonnable, est-il respectueux pour la raison de laisser l'ignorant légiférer à sa guise? Car même dans les matières douteuses la science établit des degrés de probabilité; or, l'ignorant a bien plus de chances de se tromper que le savant, et quelles conséquences désastreuses s'il se trompe, par exemple, sur une loi de finances ou sur une loi militaire! La raison exige donc, non plus absolument et sous peine de déraison absolue, mais relativement et sous peine de manquer à la prudence, que le savant légifère même dans les matières simplement probables. La liberté ne pourrait être raisonnablement maintenue que dans le domaine du douteux et de l'incertain. Et elle ne le serait qu'à titre du pis-aller. Que les doctrines évolutionnistes sur l'hérédité viennent à être établies, que le nombre nuptial cher à Platon vienne à être découvert, qui osera soutenir encore le droit de l'homme à choisir la compagne de sa vie? Ne faudra-t-il pas rétablir l'hérédité obligatoire des fonctions et des professions et revenir même à la séparation absolue des castes? Ainsi à mesure que se resserre le cercle des questions douteuses, à proportion diminue le domaine propre de la liberté. L'idéal et le vrai droit se trouveraient hors de ce domaine dans la détermination inflexible des lois scientifiques. Ni le domicile, ni la famille, ni la conscience ne pourraient arrêter la main-mise de la loi sur toute parole et sur toute action. Il est vrai qu'alors les intelligences ne cesseraient pas d'être libres au sens où les déterministes

entendent ce mot. Les hommes seraient libres comme des machines dont tous les rouages fonctionnent sans que rien vienne les embarrasser.

Si maintenant nous en venons à considérer les droits de la société, il est clair que la société, étant la condition pour l'homme du plus grand bonheur ou de l'exercice le plus élevé de l'intelligence, emprunte au droit même du bonheur ou de la raison le droit d'exister, de subsister et de se défendre. Elle a besoin d'employer les moyens les plus efficaces pour se conserver et faire respecter les lois qu'elle édicte. Elle a donc le droit de punir ceux qui contreviennent à ces lois. Il est injuste, disent les partisans du libre arbitre, de punir un homme qui n'a fait que servir d'instrument à la nécessité. Il est indispensable à l'existence de la société, répond le déterminisme, d'assurer le maintien des lois sociales. Or, on y arrive en faisant souffrir l'être dans lequel la contravention à la loi s'est produite avec conscience. On associe ainsi dans cette conscience et, par son exemple, dans les autres, l'idée d'une douleur à l'idée de la méconnaissance de la loi. En vertu du déterminisme des lois psychologiques, les tendances illégales sont réprimées par des tendances contraires. Que si un homme vient à faire courir à la société de trop grands dangers, elle a le droit de se garder de lui par tous les moyens, même par la mort et d'infliger ainsi une terreur salutaire à ceux qui seraient tentés de l'imiter. Il est vrai que la loi ne punit plus au sens ancien du mot; elle ne se venge plus, elle a pitié des criminels, elle ne cherche plus à proportionner la peine au délit; il lui suffit d'attacher au délit une peine suffisante ponr créer dans la conscience un motif de ne plus le commettre. Elle veut corriger plus que punir et prévenir plus que se venger. Par suite ce n'est pas une justice idéale et distributive que doit poursuivre le législateur pénal; il ne doit viser qu'à l'utilité pratique. Le meilleur des châtiments est celui qui corrige le mieux et prévient le plus de délits futurs. La peine de mort n'est si discutée que parce qu'elle ôte au criminel tout moyen de s'amender. Nous nous indignerions si l'on traitait le fou en criminel; ce n'est pas parce que le criminel est plus libre que le fou, c'est parce que le criminel sait ce qui se passe en lui tandis que le fou l'ignore; dès lors le châtiment peut agir sur le criminel, et n'a aucune action sur le fou. Aussi les déterministes admettent-ils, avec le code pénal, tout comme les partisans du libre arbitre, que la gravité du châtiment doit varier avec le degré de connaissance, de discernement que manifeste le crime. Ils admettent que l'homme est responsable de ses actions, parce qu'il peut répondre, qu'il peut dire comment et pourquoi il les a faites. Cette responsabilité varie donc avec l'intel-

ligence et peut être évaluée en degrés. Plus on a cru l'action mauvaise, plus on est mauvais, plus par suite on a besoin d'être incliné par la peine en sens contraire pour être amendé. Ainsi le glaive de la loi ne risque pas de s'émousser entre les mains des déterministes. La loi proportionnera encore la rigueur de ses coups au degré d'intelligence et de perversité du criminel, mais elle cherchera moins à peser les dispositions du for intérieur et à leur proportionner le châtiment qu'à apprécier le danger que fait courir à la société l'action criminelle ainsi que les dispositions caractéristiques plus ou moins dangereuses que les circonstances révèlent dans l'agent ; le châtiment qu'elle préférera sera celui qui lui paraîtra le plus capable de corriger le criminel et d'empêcher qu'on l'imite.

II

Si nous demandons à présent aux partisans du libre arbitre comment ils justifient la dignité humaine, ils nous répondront que, seul de tous les êtres de la nature, l'homme peut, à son gré, changer l'ordre des événements. Ce pouvoir unique crée en l'homme une valeur véritablement absolue. L'homme donc ne doit pas être seulement évalué à un très haut prix, mais à un prix qui dépasse toute estime, il doit être respecté, c'est-à-dire n'être jamais considéré comme un moyen et toujours comme une fin. C'est un raisonnement analogue, nous l'avons vu, que font les déterministes intellectualistes.

Ce raisonnement suppose dans le libre arbitre une valeur qui lui vient uniquement de son originalité. De ce que le libre arbitre est une force qui se distingue de toutes les autres, on en conclut pour elle le droit absolu à se développer sans entraves. Mais est-ce là solidement raisonner? Faut-il admettre que toute force qui se distingue des autres par un caractère spécial a le droit pour elle? Personne ne l'oserait avant d'avoir préalablement examiné quels doivent être les effets de cette force. Si les déterministes ont cru pouvoir, sans soulever trop d'objections, considérer l'intelligence comme une fin en elle-même, cela vient de ce qu'il ne paraît croyable à personne que l'intelligence pure arrive à de mauvais résultats. Rien ne peut être mauvais de ce qui est raisonnable. Le principe présupposé laisse aux déterministes le champ libre pour leurs spéculations. Mais si l'intelligence était considérée comme une force capable de produire du bien ou du mal selon les circonstances, nul ne consentirait à lui accorder une valeur absolue. La valeur des forces se mesure, non à leur originalité, ni à leur puissance, mais à la bonté de leurs effets. Or, le libre arbitre est une force et une force de sa nature indéterminée. Il

peut à son gré bien faire ou mal faire. Cela suffit-il pour lui donner droit au respect?

La question qui se pose ici est la question même de l'origine du droit. Les choses, les forces, les êtres ont-ils des droits à exister par le fait même qu'ils sont, ou le droit doit-il être cherché dans une raison, une fin distincte de l'être? Les déterministes adoptent la première solution et s'exposent ainsi à mériter qu'on leur dise : Si l'existence est la mesure du droit, tout ce qui est a droit à être dans la mesure où il est et, comme le degré de puissance exprime le degré d'être, la puissance ou la force est la mesure du droit. On a trop souvent développé avec éloquence les conséquences de cette doctrine pour que nous y insistions. Mais les partisans du libre arbitre sont précisément ceux qui s'élèvent avec le plus de force contre cette théorie. Ils ne doivent donc pas en admettre le principe; ils ne doivent pas dire : les choses sont respectables par le fait seul qu'elles existent; la nature des choses est respectable en elle-même, donc la nature du libre arbitre, son libre exercice, doivent être respectés. Aussi les partisans du libre arbitre reconnaissent-ils que tous les actes libres ne sont pas bons, et ils les jugent d'après leur rapport avec le devoir. Ainsi ce qui rend le libre arbitre éminemment respectable c'est son rapport avec la réalisation du devoir.

Mais, selon Kant, c'est ce rapport même qui fait de la volonté humaine une chose absolument respectable, parce que, sans elle, le devoir ne serait pas posé, car le devoir n'est autre chose que la volonté se prenant elle-même pour fin. Ainsi le devoir n'est pas quelque chose d'extérieur, mais quelque chose d'intérieur à la volonté et se confond avec elle. Mais en disant que la volonté posait elle-même le devoir pour se l'imposer ensuite, Kant n'a jamais voulu dire, on le sait, que tout acte de volonté d'un individu quelconque fût respectable; outre qu'il n'admettait pas le libre arbitre, mais seulement un acte intemporel de liberté par lequel chaque individu posait son caractère une fois pour toutes, il croyait encore que ces actes de liberté intemporelle ne méritaient le respect que s'ils étaient conformes à la loi. Ce n'est pas en effet l'homme individuel (*homo phenomenon*, comme s'exprime Kant) qui pose la loi, mais l'homme essentiel (*homo noumenon*). C'est avec sa volonté sans doute que l'homme essentiel pose la loi, mais avec sa volonté *bonne* et *raisonnable;* Kant ne manque presque jamais d'accoler ces deux épithètes au mot volonté. Or, qu'est-ce que cette humanité essentielle, cet homme nouménal, qui joue un si grand rôle dans le système moral de Kant? Si l'on réfléchit qu'il est défini constamment par Kant « une volonté bonne et raisonnable qui pose des lois universelles, » on voit

que l'Humanité kantienne est identique à la Divinité de l'ancienne métaphysique. Kant appelle homme le législateur moral que saint Thomas et Leibnitz appelaient Dieu. Mais ce législateur kantien n'est ni plus ni moins transcendant que l'autre; il n'est ni vous, ni moi; de ce qu'il est respectable, il ne s'ensuit pas que nous le soyons.

Quoi qu'il en soit, de l'aveu même de Kant, ce n'est pas seulement parce qu'une maxime d'action est librement posée qu'elle est bonne et obligatoire, c'est aussi parce qu'elle est raisonnable. Or, ce qui fait l'humanité respectable c'est qu'elle est l'agent du devoir. Donc ce qui dans l'humanité contribue à réaliser le devoir n'est qu'un élément de sa respectabilité. Le libre arbitre (temporel ou phénoménal, peu importe) n'a donc par lui-même aucun droit au respect qui est dû à l'humanité. Il est respectable quand il s'unit à la raison, il ne l'est plus quand il se sépare d'elle. Par suite le seul droit qui dérive de la possession du libre arbitre c'est de faire le devoir. Nous avons le droit d'accomplir notre devoir, nous n'avons pas le droit de nous y soustraire. Nous avons le droit de bien faire et non celui de mal faire. Le devoir seul est l'origine du droit et tout droit se rapporte à un devoir.

Ces propositions paraissent incontestables à un point de vue purement moral. Si elles l'étaient aussi à un point de vue social, les partisans du déterminisme et du libre arbitre aboutiraient les uns et les autres à des conséquences identiques, et la solution de la question métaphysique du déterminisme et de la liberté n'aurait aucune importance pour la législation pratique. De même, en effet, que le déterminisme admet que toute opinion fausse ou dangereuse doit être proscrite, de même les partisans du libre arbitre admettraient que toute action mauvaise doit être empêchée. Ce serait la légitimation de toutes les lois les plus oppressives et les plus tyranniques.

Voyons donc si le libre arbitre a en lui-même quelque dignité propre qui mérite le respect. Sans doute le libre arbitre n'a de valeur que par rapport au devoir, mais sans le libre arbitre le devoir lui-même ne saurait être accompli. C'est une conséquence admise, même par les déterministes, que si le libre arbitre existe, l'ordre qu'il crée est un ordre moral complètement séparé de l'ordre physique, sensible et même purement intellectuel. C'est par la liberté de son arbitre que l'homme réalise l'ordre moral. Toute diminution par conséquent, toute entrave apportées du dehors à la franchise de ce pouvoir diminuent par là même la valeur morale du monde. Or, tous les partisans du libre arbitre admettent que la valeur morale du monde est incomparablement supérieure à toutes les autres. Quels que soient donc les risques de mal faire où soit exposé le libre

arbitre, nul n'a le droit de le contraindre extérieurement à faire le bien ou à éviter le mal. Le domaine du for intérieur et de la conscience individuelle est fermé à la loi civile. La loi n'a pas le droit d'exiger de moi des actes purement moraux ; elle n'a pas le droit de me défendre des actes individuels immoraux. Pourquoi cela? Parce que les pénalités immédiates qu'elle édicte pourraient violenter et contraindre mon libre arbitre, diminuer par là ma valeur morale. On a le droit d'instruire et d'éclairer l'arbitre humain faible ou obscurci, de le fortifier et de le munir pour les luttes futures. On a le droit d'introduire dans l'enfant et dans l'homme corrompu, par une pédagogie savante, par l'hygiène et la médecine, même par l'hypnotisme, si on le peut, des tendances morales qui contrebalaceront les tendances fâcheuses dues à l'hérédité ou à l'habitude. Ce n'est pas là enlever à l'arbitre son libre pouvoir, c'est au contraire le mettre en possession de sa liberté. Tel est le sens du dogme chrétien de la grâce. Mais ce qui n'est pas permis, c'est de diminuer la liberté de l'arbitre, quand elle est supposée entière, en lui imposant des espérances ou des craintes autres que celles qui résultent de l'éternelle nature des choses. Les moyens dont nous parlons sont une médication et non une législation. La loi s'adresse aux individus adultes et sains et non aux enfants, aux infirmes et aux malades. La loi civile s'arrête au seuil de la conscience individuelle et n'a aucun droit sur elle. J'ai donc le droit de penser, de prier, d'agir chez moi comme je l'entends. Mon domicile est sacré. La porte qui ferme ma maison est la porte même de ma conscience, et le gendarme de la loi n'a pas le droit d'en franchir le seuil.

Mais, d'autre part, la société existe, c'est-à-dire une association naturelle d'intérêts matériels et moraux hors de laquelle nul ne peut vivre. La société a donc le droit d'exister, puisque l'homme ne peut vivre en dehors d'elle et qu'il ne peut dès lors exercer son libre arbitre, réaliser le devoir, accomplir sa fin qu'avec elle et par elle. Le droit même du libre arbitre au respect est le fondement du droit social. La société n'a pas le droit d'exister par cela seul qu'elle existe; c'est là une théorie déterministe. Les seules existences de droit sont les existences qui favorisent l'existence de l'ordre moral. Mais la société permet au libre arbitre de réaliser l'ordre moral ; elle a par suite le droit d'exister et, s'il vient à y avoir conflit entre les fins sociales et un libre arbitre individuel, c'est le droit social qui doit l'emporter, puisqu'il sauvegarde les droits de tous et que, toutes choses égales d'ailleurs tous valent plus qu'un seul. La société a donc d'abord des devoirs qui résultent de sa fin ; elle doit veiller sur la sécurité, sur la liberté, sur la propriété des citoyens, parce que

sans cette sécurité, sans cette liberté, sans cette propriété, le libre arbitre de chacun serait amoindri et dès lors le pouvoir moral. Elle a donc le droit d'assurer sa conservation et sa défense par des lois. En conséquence, elle a le droit d'édicter des lois militaires, des lois de finances, des lois civiles et politiques, des lois pénales. Puisque la société n'est qu'un moyen dont l'ordre moral est la fin dernière et la protection du libre arbitre individuel la fin prochaine, il s'ensuit que toutes les lois doivent tendre à favoriser le plus possible le libre développement de l'individu. L'idéal social est d'accorder à chaque citoyen le maximum de sécurité en lui demandant le minimum de sacrifices. Mais comment cela peut-il se réaliser? Le citoyen a-t-il le droit imprescriptible de contribuer à la confection des lois, de voter l'impôt? La réponse semble aisée. C'est l'utilité sociale qui la fournit. Les lois sont-elles mieux faites, le service militaire plus assuré, l'impôt mieux choisi et plus équitablement réparti si tous les citoyens participent à la confection des lois, il faut qu'ils y prennent part; dans le cas contraire, ils n'y ont pas droit. Et c'est bien ainsi qu'en jugent nos lois. Si le droit de vote était imprescriptible, il faudrait déclarer nos lois injustes, puisqu'elles le refusent aux femmes. Dire avec quelques publicistes qu'on est obligé seulement par les lois qu'on a votées soi-même ou par ses représentants, c'est, ou bien avancer une doctrine flatteuse, mais qui ne s'appuie sur rien, ou soutenir le droit absolu du libre arbitre au respect. Nous avons montré plus haut le peu de consistance de cette théorie. Dans tous les cas, c'est soutenir une doctrine qui, poussée à ses conséquences, constituerait une anarchie juridique : car les femmes pourraient désobéir à toutes les lois, les fils aux lois votées par leurs pères et les minorités aux lois qu'elles n'ont point consenties. — Nous admettons donc cette conséquence que si la science arrivait à déterminer les lois sociales, la fonction législative appartiendrait de plein droit aux savants en possession de ces lois et nous aboutissons, semble-t-il, au résultat même où était arrivé le déterminisme intellectualiste. Il y a pourtant entre les déterministes et les partisans du libre arbitre cette différence importante que, tandis que le déterministe croit à l'inflexible rigidité des lois scientifiques, le partisan du libre arbitre ne peut admettre la certitude infaillible des lois sociales, puisque le libre arbitre des citoyens peut à chaque instant les démentir. Par suite le savant perd son droit absolu à légiférer; il est toujours raisonnable de faire appel au bon sens public et par suite d'accorder au peuple le droit de suffrage.

La raison du droit social se trouvant dans la protection des citoyens les uns vis-à-vis des autres, la société a le droit d'interdire

tout ce qui détruit ou entrave la liberté d'autrui. Ainsi, dès que je sors dans la rue ou que j'entre dans un lieu public, mes actions, par les exemples qu'elles donnent ou les violences qu'elles font subir, deviennent des actes sociaux que la loi a le droit de contenir dans les limites où ils demeurent inoffensifs pour le corps social et pour chacun de ses membres. Les mêmes principes s'appliqueront à la libre expression de nos sentiments et de nos pensées. D'une part, si je crois posséder la vérité, j'ai le devoir de la communiquer à mes semblables; mais, d'autre part, la société a le droit et même le devoir de se défendre contre les dangers qu'elle peut courir. Si donc les doctrines que je crois vraies risquent de se traduire en actes et que ces doctrines fassent courir à la société un véritable danger, la société a le droit d'intervenir et d'interdire leur propagation. La loi ne punit pas toute excitation à la débauche, mais elle punit l'excitation des mineurs. Pourquoi? Parce qu'elle suppose que le mineur n'a pas encore atteint toute la liberté de son arbitre et qu'il n'a pas la force suffisante pour résister aux excitations malsaines. De même les dangers que peut faire courir la parole ou la presse sont très variables selon les auditeurs ou les lecteurs, selon les temps ou selon les lieux. La presse a d'autant plus de puissance à proportion que le peuple sait lire et participe davantage au gouvernement, mais elle offre moins de dangers à proportion que le peuple est plus instruit. Les droits de la presse varient donc avec les temps et les circonstances et nous ne devons pas nous étonner de voir les lois en cette matière se succéder et se remplacer. Quelles sont maintenant les opinions qui peuvent véritablement et juridiquement être appelées dangereuses? Ce ne sont pas évidemment celles qui ne font que contrarier le système de ceux qui gouvernent, ce sont seulement celles qui sont en opposition absolue avec les principes sur lesquels repose une société donnée, c'est-à-dire les propositions contradictoires — et non contraires — de ces principes expressément formulés. Pour ne citer qu'un exemple, les libéraux purs ont posé comme principe de la société moderne issue de la Révolution cette formule : *Toutes les opinions ont le droit d'être librement professées.* Or, le *Syllabus* a imposé aux catholiques l'obligation de souscrire à la proposition contradictoire : *Quelques opinions n'ont pas le droit d'être librement professées.* Les libéraux autoritaires ont alors compris que les deux doctrines ne pouvaient coexister et ils ont dit : *Toutes les opinions ont le droit d'être librement professées,* sauf *celle qui n'admet pas le droit de toutes les autres.* Mais, par cette exception, les libéraux autoritaires sont venus à la doctrine même du *Syllabus.*

Cette doctrine d'ailleurs paraît la seule logique et la seule qui

s'accorde avec nos lois. Pourquoi ne considère-t-on pas la pornographie comme une opinion et ne laisse-t-on pas librement pratiquer en France la religion mormone? Parce que la société est basée sur une certaine retenue des mœurs et sur la monogamie. Toutes les fois que la société atteint et punit une action, c'est qu'elle la considère comme incompatible avec sa propre existence. La loi ne peut scruter les consciences ni pénétrer au for intérieur; elle ne punit pas le mal comme tel, mais le mal comme nuisible au corps social. Cela résulte des principes mêmes que nous venons de poser. Supposez un communiste convaincu, ou un mormon pratiquant, quelle que soit la pureté de leurs intentions, leur innocence morale, la loi condamnera le premier pour vol, le second pour adultère, parce que l'innocence ne se confond pas avec l'innocuité, et plus ils seront convaincus, par conséquent plus ils seront moralement innocents, plus la loi les frappera sévèrement, parce qu'ils seront d'autant plus capables de nuire. Les théoriciens du droit de punir qui veulent que la société considère surtout la moralité de l'action me paraissent se tromper. Si la loi ne doit atteindre que des actes immoraux, cela vient de ce que tout acte nuisible à la société est immoral; mais de ce que tout ce qui est punissable est immoral, il ne s'ensuit pas que tout ce qui est immoral soit punissable. Ainsi la sphère de la nocuité est idéalement contenue dans celle de l'immoralité, mais les deux sphères ne doivent pas être confondues. Si toute action immorale tombait par là même sous le coup de la loi, il n'y aurait pas de tyrannie qu'on ne pût justifier par ces principes. Sans doute le droit de punir, comme tous les droits, dérive des notions morales, mais nous avons vu comment. C'est pour sauvegarder le libre arbitre et, par lui, l'ordre moral, que la société a le droit de réprimer les oppresseurs de ce pouvoir. On voit par là qu'en faisant reposer le droit pénal sur le droit de la société à se conserver et à se défendre, M. Franck n'a pas, comme on le lui a reproché en même temps qu'au déterminisme, consacré le droit du plus fort. L'objection porte contre le déterminisme, mais elle n'a plus de force contre ceux qui ne reconnaissent à la société que des droits dérivés de son devoir de sauvegarde et de protection vis-à-vis du libre arbitre individuel. Dès qu'elle outrepasse ces limites, elle usurpe. Il peut arriver que, sous prétexte de conservation et de défense, elle édicte des lois injustes, en fait elle aura toujours pour elle contre l'individu la raison du plus fort, mais elle n'aura pas la raison la meilleure, celle du droit. C'est précisément la tâche du droit politique de déterminer quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes de l'existence de l'État. Ainsi le droit de punir repose bien plus sur le libre arbitre du citoyen inof-

fensif qu'il s'agit de protéger que sur l'existence du libre arbitre dans le criminel. La société ne punit pas, elle n'usurpe pas la place de Dieu. Il lui suffit de ne pas atteindre l'innocent et de ne frapper que le coupable. Elle défend les actes qui lui sont nuisibles, les empêche et les réprime de son mieux. Comme le législateur déterministe, le législateur partisan du libre arbitre prendra contre le fou furieux des mesures de précaution. Tous les deux agiront de même dans la graduation et l'application des peines. Tous les deux seront plus sévères à proportion de la perversité que révéleraient les actions; seulement ce que l'un appellera perversité de volonté, l'autre le nommera perversité de nature. La législation pénale n'au ra donc pas à changer, quelle que soit la croyance métaphysique du législateur. Seulement, tandis que le partisan du libre arbitre peut toujours croire au renversement possible des tendances de l'être par un coup de volonté, que dès lors il ne doit jamais désespérer de la correction du criminel, le déterministe est plus prompt à se décourager et par suite plus favorable aux peines rigoureuses et irréparables.

Ainsi, la seule différence, mais elle est capitale, qui existe entre les conséquences sociales qu'on peut logiquement déduire du déterminisme et du libre arbitre, c'est que, seule, la croyance au libre arbitre et à la valeur morale que le monde acquiert par lui, permet d'opposer à la loi civile une barrière juridique au seuil de chaque conscience individuelle. Avec le libre arbitre, une barrière s'oppose aux empiètements de l'État; les citoyens, s'ils n'ont pas des fonctions égales, ont cependant des droits égaux à la sécurité, à la propriété, à la liberté. Chaque citoyen est maître chez soi. Hors de chez lui, la société a des droits sur lui, mais des droits limités aux besoins indispensables de la vie sociale. C'est la ferme conviction où se trouve la société qu'une action attente au droit des autres qui, seule, lui donne le droit de la réprimer. Les actions indispensables à sa vie, elle les ordonne; celles qui la mettent en péril, elle les défend; elle laisse libres les inoffensives ou même celles dont elle ignore les conséquences.

Il y a dans chaque société un certain nombre de dogmes sociaux qui forment sa sève idéale et qu'il n'est pas permis d'attaquer. C'est à la diminution du nombre de ces dogmes sociaux que nous devons le nombre toujours croissant de nos libertés politiques. Après la rupture de l'unité religieuse, les sociétés européennes n'ont plus osé affirmer qu'une telle unité fût indispensable à leur existence : de là la tolérance et la liberté religieuses. Quand on a cru que les croyances bibliques n'étaient pas indispensables à la vie sociale, on a abrogé la loi du repos dominical. Quand on a cru que

Dieu n'était pas le fondement de l'édifice social, on a supprimé la loi du blasphème. Quand on a cru que le bon ordre social pouvait s'accommoder de la négation de la vie future, on a donné aux enterrements civils les mêmes libertés qu'aux obsèques religieuses. On a permis d'attaquer les religions, les institutions, les mœurs mêmes à mesure qu'on les a crues moins indispensables à la vie sociale. La parole et la presse ont été aussi d'autant plus libres qu'on les a jugées plus inoffensives. Ainsi la critique ou l'expérience ont fait tomber morceau par morceau tous les étais qui soutenaient le vieil édifice social. Quelques-uns croient même qu'on peut permettre de les saper tous, et qu'il se soutiendra malgré tout par la seule vertu de sa force naturelle.

Quoi qu'il en soit, nous ne croyons pas que ce soit de la croyance au libre arbitre qu'est venue historiquement cette augmentation de la liberté. Elle vient plutôt d'un déchet que la critique et l'expérience ont fait subir aux principes sur lesquels reposait autrefois la société. Dans les conditions historiques où dominent le doute et l'incertitude, le déterministe et le partisan du libre arbitre doivent se rencontrer pour reconnaître que le législateur ne doit pas forcer le citoyen à respecter des théories dont on peut douter sans ébranler les fondements de l'ordre social. Tous les deux devront « laisser faire et laisser passer ». Nous croyons donc pouvoir conclure que la doctrine déterministe et celle du libre arbitre peuvent aboutir aux mêmes conséquences de fait, et qu'en particulier, à l'heure douteuse où nous sommes, déterministes et indéterministes doivent les uns et les autres être des libéraux. Mais une différence sépare toujours les deux systèmes, idéale sans doute, mais à nos yeux capitale; si les circonstances historiques étaient changées, si les certitudes fournies par la sociologie étaient plus grandes, le déterminisme, sans nul scrupule, se croirait le droit de violer le domicile et la conscience du citoyen; au contraire, avec le libre arbitre, les circonstances historiques et les certitudes scientifiques pourront faire varier l'étendue de la liberté politique, mais le droit du citoyen à sa liberté privée, à l'inviolabilité de sa conscience, comme de son domicile, image concrète de sa conscience, reste constamment imprescriptible.

G. Fonsegrive.

LE PHÉNOMÉNISME ET LE PROBABILISME
DANS L'ÉCOLE PLATONICIENNE

—

CARNÉADE

Nous connaissons Carnéade beaucoup mieux qu'Arcésilas; sans doute il n'exposa jamais lui-même ses doctrines par écrit, et nous avons perdu les ouvrages dans lesquels son disciple Clitomaque avait développé la pensée du maître; mais il nous reste, dans Cicéron et Sextus, de longs extraits de ce dernier qui rendent possible la reconstruction presque complète de la doctrine de la Nouvelle Académie.

Cicéron a emprunté à Clitomaque, et par suite à Carnéade, les parties suivantes de ses ouvrages :

L'exposition de la doctrine de l'École faite par Cicéron dans les *Premiers Académiques* (livre II, ch. XX à XLVII), tirée de l'ouvrage de Clitomaque sur la suspension du jugement [1];

La critique de la théorie épicurienne sur la nature des dieux, dans le premier livre [2], et de la théorie stoïcienne sur le même sujet, dans le troisième livre du *de Natura Deorum* [3];

La critique de la théorie stoïcienne sur la Divination dans le second livre du *de Divinatione* [4];

L'exposition partielle des idées de Carnéade en morale, dans le *de Finibus* (v.), les *Tusculanes* (III, 22, 54, 12, 41, 25, 59, etc.; V, 6, 16, 7, 18, etc.), les *Académiques* (*passim*);

1. D'après *Acad. pr.*, II, 24, 78; 31, 98: 32, 102; 34, 108; 45, 137, 139. — Cf. Zeller, III, 1, 501.

2. Quoi qu'en dise Ueberweg, qui l'attribue à Posidonius. — Cf. Zeller, III, 1, 505.

3. Hirzel, *Untersuchungen zu Cic.*, I, 32. — Cf. Zeller, III, 1, 505.

4. Schiche, *de Font. lib. Cic. de Div.*; Hartfelder, *die Quellen von Cic. Büch. de Div.* — Cf. Zeller, III, 1, 511. Nous avons examiné dans notre introduction, au second livre du *de Natura Deorum*, la valeur de Cicéron comme historien de la philosophie.

Enfin quelques indications dans ses autres ouvrages, dans le *de Fato* (la critique de la théorie stoïcienne sur le Destin); dans le premier livre du *de Divinatione;* dans le *de Republica* (fragm. III, 6, sqq.); le *de Oratore* (I, 11), etc.

Sextus a exposé les théories de Carnéade dans les deux livres contre les Logiciens (VII et VIII); dans le livre IX contre les Physiciens, où il emprunte à Clitomaque les arguments par lesquels il combat la théorie stoïcienne sur la nature des dieux [1]. Enfin dans les Institutions pyrrhoniennes, il a établi la différence (III, 226, sqq.) entre la Nouvelle Académie et le scepticisme.

Aux témoignages de Cicéron et de Sextus, il convient de joindre les témoignages plus incomplets, mais précieux encore, de Lactance (*Instit.*, V, 14, 16, etc.); de Stobée (*Floril.*, 119, 19); d'Aulu-Gelle (*N. a.*, VI, 14, 10); de Plutarque (*Quæst. conv.*, VIII, 1, 2; *Tranq. an.*, 16, etc.); de Diogène Laërce (IV, 62, 66), de Numénius (*Eus. Prep. ev.*, XIV, 8, 2, 5 sqq.); de saint Augustin (*Contra Academicos*); de Strabon, etc.

Nous savons peu de choses sur la vie de Carnéade. Son père s'appelait Epicome ou Philicome [2]; il naquit comme Lacydes à Cyrène; de même que Platon, il était né le jour de la fête d'Apollon (Κάρνεια) [3]. Il vint à Athènes, et y fut le disciple, puis le successeur d'Hégésinus à l'Académie [4]. Mais, en même temps, il reçut l'enseignement de Diogène qui lui fit connaître la dialectique stoïcienne [5]. Il lut les ouvrages des Stoïciens et surtout de Chrysippe; il reconnaissait lui-même tout ce qu'il devait à ce dernier, et l'affirmait, en parodiant le vers célèbre par lequel les Stoïciens manifestaient leur admiration pour Chrysippe : « Si Chrysippe n'eût pas existé, disaient-ils, le Portique n'eût pas existé ». — « Si Chrysippe n'eût pas vécu, répétait souvent Carnéade, je n'eusse pas été moi-même [6]. »

Son goût pour l'étude était si vif qu'il refusait de prendre part à tous les festins auxquels on l'invitait, et laissait croître sa barbe et ses ongles [7]. Une éloquence merveilleuse [8], une présence d'esprit rare [9], une dialectique pressante, une voix forte et sonore, une habileté incomparable pour interroger ses adversaires, une verve

1. Nous l'établirons par la suite à propos de chacune des théories exposées.
2. Diog., IV, 62, d'après Alexandre.
3. Plutarque, (*Quæst. conv.*, VIII, 1, 2, 1.
4. Cicéron, *loc. cit.*
5. Cic., *Acad. pr.*, II, 31, 98.
6. Diog., IV, 62.
7. Diog., IV, 62.
8. Cicéron, Plutarque, Numénius.
9. Cf. sa réponse au préteur Albinus.

mordante pour les tourner en ridicule, lui assurèrent un grand succès à Athènes : les jeunes gens accouraient en foule autour de lui ; les maîtres eux-mêmes abandonnaient leurs écoles pour venir l'entendre [1] ; le chef de l'école stoïcienne, Antipater, n'osait entrer en discussion avec lui et se bornait à l'attaquer dans ses ouvrages [2]. Envoyé en ambassade à Rome avec le Stoïcien Diogène et le Péripatéticien Critolaüs, il trouva moyen d'y combattre avec esprit ses adversaires les Stoïciens. Le préteur Albinus lui dit en plaisantant : « Je ne suis donc pas préteur, selon vous, puisque je ne suis pas sage ; et Rome n'est ni une cité, ni un État. — C'est à celui-ci, répondit Carnéade, en montrant Diogène, qúe vous ne paraissez pas tel [3]. » Il ne trompa pas d'ailleurs la confiance que ses concitoyens avaient mise en lui ; dans les deux discours, si peu compris, qu'il prononça devant l'élite de Rome, il prépara le succès de la demande qu'il venait, au nom d'Athènes, adresser au sénat romain. Dans le second de ces discours, que l'on peut seul recomposer avec les quelques fragments qui nous restent, il montra admirablement l'opposition de la justice et de l'intérêt : Alexandre, dit-il, ne se fût pas emparé de l'empire perse, s'il avait respecté le bien d'autrui ; les Romains eux-mêmes n'eussent pu étendre leur territoire, comme ils l'ont fait, s'ils avaient toujours pratiqué la justice. La conclusion était facile à tirer pour les auditeurs : Rome a pris le monde et prétend être honorée de tous ; pourquoi donc punir Athènes d'avoir pillé une bicoque ? Il semble que les Romains le comprirent ainsi, car ils abaissèrent de 500 à 100 talents l'amende à laquelle avaient été condamnés les Athéniens [4].

Nous n'avons aucun détail sur la vie de Carnéade après son retour de Rome. Il devint peut-être aveugle quelque temps avant sa mort [5], qui arriva la 4e année de la 162e olympiade (129-28 av. J.-C.). Il avait vécu quatre-vingt-cinq [6] ou quatre-vingt-dix ans [7]. Diogène dit qu'il vit venir la mort avec terreur, mais ce qu'il rapporte pour justifier cette assertion : « La nature qui m'a formé me détruira de

1. Diog., IV, 62, 63.
2. Numénius, Cicéron, *loc. cit.*
3. *Acad. pr.*, II, ch. 45.
4. Nous ne pouvons que renvoyer sur ce point au bel article de M. Martha (*Revue des Deux-Mondes*, reproduit dans le volume *Études morales sur l'antiquité*, p. 61. Personne, à notre connaissance, n'a mieux rendu la physionomie du philosophe académicien, ni présenté, sous une forme plus ingénieuse, une doctrine qu'on a trop souvent critiquée sans se donner la peine de la comprendre.
5. Diog., IV, 66. — Cf. Zeller, III, 1, 499.
6. Diog., IV, 65, d'après Apollodore.
7. Cicéron, *Acad.*, II, 6, 16. L'indication de Diogène paraît plus vraisemblable.

même, » semble plutôt indiquer, comme le remarque Zeller [1], la résignation en face des nécessités naturelles, que la crainte de la mort. De même, la réponse qu'il fit après avoir demandé du poison à ceux qui lui disaient qu'Antipater en avait pris pour mourir : « Apportez-moi du vin doux, » ne témoigne nullement qu'il ait manqué de courage en présence de la mort. Il continuait jusqu'à son dernier souffle la lutte qu'il avait entreprise contre les Stoïciens, et se servait encore contre eux de la plaisanterie, de l'arme qu'il avait maniée avec tant de succès pendant sa vie.

A sa mort, dit Diogène, il y eut une éclipse de lune, comme si l'astre le plus beau, après le soleil, avait voulu ainsi témoigner sa douleur; le soleil lui-même s'obscurcit, ajoute Suidas [2]. Ses admirateurs ne pouvaient admettre qu'un homme qui avait fait une si vive impression sur ses contemporains, n'eût pas été pleuré par la nature, qui perdait en lui une de ses plus nobles productions. Les hommes qui suivirent, montrèrent, par la vivacité de leurs attaques ou de leurs éloges, qu'ils appréciaient la valeur du philosophe, comme l'avaient appréciée leurs prédécesseurs [3].

Carnéade n'écrivit aucun ouvrage, excepté peut-être quelques lettres dont l'authenticité est douteuse; il laissa à ses disciples Clitomaque et Zénon d'Alexandrie le soin d'exposer ses doctrines [4].

I

Essayons maintenant d'exposer la doctrine de Carnéade. Cicéron semble avoir suivi, un peu confusément peut-être, dans les *Premiers Académiques*, la marche indiquée par Clitomaque et adoptée dans l'école pour le développement de la doctrine. Mais il est préférable, croyons-nous, en raison même du but que nous poursuivons, d'adopter un autre ordre. Nous nous demanderons d'abord de quelle manière Carnéade a combattu les opinions des dogmatiques; en second lieu, sur quels points ont porté ses affirmations [5].

Nous avons vu que la question capitale pour les philosophes postérieurs à Aristote, c'est la question du critérium de la certitude; nous avons vu que la discussion entre les Stoïciens et Arcésilas avait

1. *Loc. cit.*
2. Diog., IV, 64 ; Suidas, art. CARNÉADE.
3. Numénius l'attaque plus vivement qu'il n'attaque Arcésilas : ce fut un mal superposé, dit-il, à un autre mal. Cicéron parle de son « *incredibili facultate* » ; il l'appelle « hominum omnium in dicendo *acerrimum et copiosissimum* ». Strabon dit de lui : τῶν ἐξ Ἀκαδημίας ἄριστος φιλοσόφων, etc.
4. Ce dernier est cité dans l'*Index Herc.*, col. 22, 5.
5. C'est d'ailleurs à peu de chose près l'ordre suivi par Zeller et par Maccoll (*The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus*).

porté sur l'existence d'une représentation ayant en elle une marque qui permit de la saisir en la distinguant de toutes les autres. Arcésilas avait soutenu que le critérium donné par les Stoïciens était tout à fait insuffisant. Carnéade essaya, nous dit Sextus, de montrer l'impossibilité de la science en général, et combattit non seulement les Stoïciens, mais encore tous les autres philosophes [1]. En réalité, ses attaques s'adressent presque toujours aux théories stoïciennes, devenues prépondérantes depuis que Chrysippe les avait développées avec tant de subtilité et de vigueur.

Carnéade commençait par affirmer qu'il n'y a aucune de nos facultés de connaissance qui ne nous trompe quelquefois ; ni la raison (λόγος), ni la sensation (αἴσθησις), ni la représentation (φαντασία), ni quelque faculté que ce soit n'est le critérium de la vérité, car tous ces moyens de connaissance nous trompent. En second lieu, Carnéade soutenait que, y eût-il un critérium de ce genre, ce critérium ne pourrait être indépendant de l'affection de l'âme qui naît de l'évidence venant de l'objet. C'est par la faculté de sentir (αἰσθητικῇ δυνάμει) que l'être vivant se distingue des êtres inanimés; c'est par elle qu'il saisira donc et lui-même et les objets extérieurs. Or, un sens qui demeure sans mouvement (ἀκίνητος), sans affection (ἀπαθής), sans changement (ἄτρεπτος), n'est pas un sens et ne saisit rien. S'il change, s'il est affecté par l'incursion des choses évidentes, il nous fait connaître les objets extérieurs. Donc, concluait Carnéade, c'est dans l'affection de l'âme qui naît de l'évidence de l'objet, qu'il faut chercher le critérium de la vérité. Or, cette affection qui doit faire connaître et elle-même et l'objet qui l'a fait apparaître, n'est autre chose que la représentation (φαντασία). Ainsi Carnéade, après avoir proclamé l'impossibilité pour toutes nos facultés de connaître la vérité, se trouve, en considérant la représentation comme la source de toutes nos connaissances et en montrant qu'elle ne saurait être le critérium de la vérité, avoir atteint du même coup un résultat analogue en ce qui concerne les autres facultés. Nous n'avons pas à examiner la valeur de cette réduction; il nous suffit de remarquer que c'était justement là le point de vue auquel se plaçaient les Stoïciens. Carnéade ne fait donc que suivre Arcésilas; mais, en ramenant à la représentation tous les modes de connaissance, il donne à l'argumentation employée par son prédécesseur contre les Stoïciens une portée plus générale, et peut par cela même être considéré comme ayant combattu tous les philosophes qui admettaient un critérium de la vérité.

1. Sextus, *Math.*, VII, 159.

La représentation est donc une affection de l'être vivant qui nous fait connaître elle-même et autre chose : lorsque nous voyons quelque objet, notre œil est affecté d'une certaine façon et se trouve disposé autrement qu'il ne l'était avant de voir. Mais, par ce changement [1], nous saisissons deux choses : l'altération, c'est-à-dire la représentation, et la cause du changement, c'est-à-dire l'objet visible. De même que la lumière se montre en même temps qu'elle montre les objets qui sont en elle, la représentation, qui est dans l'animal le principe de la connaissance, doit se faire connaître, et faire connaître en même temps l'objet évident qui la produit [2]. Mais il arrive souvent qu'à la façon des messagers infidèles, elle nous révèle un objet différent de celui d'où elle vient. Il est donc impossible de considérer toute représentation, quelle qu'elle soit, comme la marque de la vérité ; mais celle-là seule qui est vraie peut servir de critérium. Si donc il y a de fausses représentations [3], et si la représentation vraie peut seule être prise pour critérium, il est de toute nécessité, pour saisir la vérité, de distinguer les représentations vraies des représentations fausses [4]. Les Stoïciens étaient d'accord en cela avec Carnéade; mais Carnéade se séparait de ses adversaires, en soutenant qu'il y a des représentations fausses qu'on ne peut distinguer d'avec les représentations vraies. Pour le prouver, il reprenait les exemples cités par Arcésilas, ceux qu'y avait ajoutés Chrysippe, et montrait ensuite que les explications données par ce dernier n'étaient nullement satisfaisantes. Peut-être même ajoutait-il quelques exemples nouveaux à ceux qu'Arcésilas et Chrysippe avaient tirés des représentations de la folie, de l'ivresse et du sommeil [5]. Pas plus qu'Arcésilas, il ne bornait sa critique aux représentations sensibles ;

1. Il convient de remarquer que Carnéade prend la définition de Chrysippe, qui avait remplacé, peut-être pour répondre aux critiques d'Arcésilas, le mot de τυπώσις par celui d'ἀλλοίωσις. Il met ici comme partout la critique de ses prédécesseurs en rapport avec la doctrine en partie renouvelée des Stoïciens. De là son succès.

2. Cette comparaison célèbre, si souvent reproduite par les dogmatiques de toutes les écoles (Plotin, Descartes, Malebranche, etc.), se trouve également chez Cicéron. Cf. *Dictionnaire philosophique*, art. ÉVIDENCE.

3. C'est ce que contestaient les Épicuriens.

4. Cicéron (*Acad.*, II, 13, 40; 26, 83) ramène à quatre points la démonstration des Académiciens : « 1° esse aliquod visum falsum ; 2° non posse id percipi; 3° inter quæ visa nihil intersit, fieri non posse, ut eorum alia percepi possint, alia non possint; 4° nullum esse visum verum a sensu profectum, cui non appositum sit visum aliud, quod ab eo nihil intersit, quodque percipi non possit. » Et il indique que toute la discussion porte sur le quatrième point.

5. C'est ce que semble indiquer l'exposition de Cicéron. Il faut y ajouter les autres exemples que nous avons cités à propos d'Arcésilas : les œufs, les jumeaux, etc. (cf. *supra*), que Zeller rapporte à Carnéade. Nous avons donné les raisons qui nous ont engagé à en restituer au moins l'idée première à Arcésilas.

il l'étendait aux idées générales dérivées de l'expérience et aux concepts rationnels. Il allait, selon Galien, jusqu'à nier l'évidence des axiomes mathématiques, et combattait la proposition admise comme évidente par les mathématiciens, deux grandeurs égales à une troisième sont égales entre elles [1].

D'une manière générale, la raison ne peut être le critérium de la vérité, car la raison est déduite à juste titre de la représentation.

Carnéade ne bornait pas à la théorie de la connaissance sa critique de la logique stoïcienne; mais, du point de vue du critérium, il la combattait tout entière. La dialectique stoïcienne [2], déjà condamnée par Arcésilas, fut attaquée par Carnéade. Les Stoïciens, à partir de Chrysippe, accordaient une telle confiance à la dialectique qu'ils la considéraient comme ayant été inventée pour être le juge et l'arbitre du vrai et du faux [3]; ils y donnèrent tant de soin qu'ils méritèrent, comme autrefois les Mégariques, d'être appelés *les Dialecticiens* [4]. Carnéade leur objectait d'abord, selon Cicéron, qu'elle ne pouvait juger ni en géométrie, ni en littérature, ni en musique, ni dans la philosophie tout entière; elle décidera, disait-il à ses adversaires, de la vérité des conjonctives et des disjonctives, de la clarté ou de l'ambiguïté, de la justesse des conséquences. C'est bien peu en comparaison de ce qu'elle promet.

Ce n'est pas tout. Après quelques règles sur les termes et l'argumentation, elle vient au sorite que les Stoïciens appellent une interrogation vicieuse. Et ce n'est pas seulement à propos d'un monceau de blé, mais à propos de toute autre chose : riche ou pauvre, clair ou obscur, peu ou beaucoup, grand ou petit, long ou court, large ou étroit, que s'établissent des oppositions entre lesquelles il est impossible d'établir des limites fixes. Chrysippe essayait bien d'échapper à la difficulté en recommandant de se reposer avant d'arriver à beaucoup; mais Carnéade répondait avec esprit qu'il lui était même permis de dormir, mais qu'il n'aurait pas pour cela répondu à l'objection; car la même interrogation se reproduirait à son réveil, sans qu'il puisse y trouver de réponse. Vous suspendrez vos réponses, ajoutait-il (*equos sustinebo, ut agitator callidus*); mais pourquoi nous

1. Galien, *de Optim. doctr.*, ch. 2. — Cf. Zeller, III, 1, 502, n. 3. — Cf. ce que dit Cicéron, *Acad.*, II, 36, 116, des géomètres.

2. Les Stoïciens divisaient la logique en deux parties : la dialectique et la rhétorique; quelques-uns d'entre eux y ajoutaient la définition (τὸ ὁριστικὸν εἶδος) et la théorie de la connaissance (τό περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων). Diogène, VII, 41. Il convient de remarquer l'union étroite de la dialectique et de la théorie de la connaissance.

3. *Acad. pr.*, II, 29, 91.

4. Sextus.

empêchez-vous de faire, à propos de choses obscures, ce que vous faites à propos de choses évidentes [1]?

Non seulement la dialectique ne défend pas les Stoïciens contre le sorite, mais encore, semblable à Pénélope, elle détruit elle-même ce qu'elle a établi [2]; comme le polype, elle dévore ses propres bras [3]. Le fondement de la dialectique, c'est que tout jugement est vrai ou faux [4]. Or si vous affirmez que vous mentez et que vous disiez vrai, vous appelez vrai le mensonge [5]!

Carnéade, se plaçant ensuite au point de vue subjectif, établissait de même l'impossibilité de la science. Reprenant la distinction stoïcienne, acceptée par Arcésilas, de la science et de l'opinion, il disait qu'on ne peut être sage avant de s'être fait une conviction; mais, pendant qu'on se décide, on est encore ignorant et un jugement porté par un ignorant ne mérite aucune confiance [6].

S'il n'y a rien d'évident en soi, on ne peut pas plus soutenir qu'il y a quelque chose qui devient tel par la démonstration. Qu'une démonstration soit possible sans qu'on ait prouvé qu'elle le soit, c'est ce qu'on ne peut accorder; car il faudrait pour cela que tous les hommes s'entendissent sur ce point. Il faut donc démontrer la possibilité de la démonstration, et on ne peut y arriver que par une démonstration ou générale ou particulière. Or toute démonstration particulière (εἰδικῆ) en suppose une générale, et ne peut par conséquent nous servir dans le cas que nous examinons; car elle ne saurait être valable si cette dernière ne l'est pas. Il n'est pas plus possible d'arriver au résultat cherché par une démonstration générale, car c'est précisément la possibilité de la démonstration générale qui est en question; obscure en elle-même, elle ne peut elle-même se rendre claire; mais elle a besoin d'être éclaircie et prouvée par autre chose, à moins qu'on ne l'accepte par hypothèse; or, dans ce cas, il est vrai, il n'y aurait plus besoin de démonstration; mais on ne pour-

1. Cicéron, *loc. cit.* Le sorite fut employé par Arcésilas contre les Stoïciens; mais il ne devint d'un usage fréquent dans l'Académie qu'avec Carnéade. Cf. Cicéron, *passim*; Sextus, VII, 416; IX, 182 : ἠρώτηνται δὲ καὶ ὑπὸ τοῦ Καρνέαδου καὶ σωριτικῶς τινες, etc.

2. *Acad. pr.*, II, 30, 95.

3. Stobée, *Floril.*, 93, 13. — Cf. Plut. (Com. not. 2, 4).

4. C'est le principe de contradiction sous une forme peu différente de celle que nous lui donnons d'ordinaire.

5. Cicéron, *Acad. pr.*, II, 30, 95. Carnéade reprend à son compte l'argument des Mégariques. Il ne semble pas cependant que Carnéade ait nié le principe de contradiction. Nous lisons en effet, dans le *de Fato*, où Cicéron s'inspire, par Clitomaque, de Carnéade qu'il a nommé d'ailleurs auparavant : « Tenebitur id... omne enuntiatum aut verum aut falsum esse. » (38.) Cicéron y combat en outre les Épicuriens qui niaient ce principe (voy. *passim*).

6. *Acad.*, II, 36, 117.

rait considérer comme rendue évidente la proposition ainsi acceptée.

En outre, si la démonstration générale prouvait la démonstration générale, elle serait à la fois claire et obscure; claire, en tant qu'elle prouverait, obscure en tant qu'elle serait prouvée, ce qui est absurde. De plus, elle doit avoir des prémisses et une conclusion déterminée, sous peine de ne rien prouver; mais, dans ce cas, elle est elle-même particulière et tombe sous l'objection que nous avons faite aux démonstrations de cette espèce. Enfin, toute démonstration est sujette à une objection et a besoin d'être confirmée par une autre démonstration; celle-ci par une seconde et ainsi de suite à l'infini : chacun des termes de la série n'a qu'une valeur hypothétique et ne nous conduit à aucun résultat [1].

Il semble que Carnéade devait pousser plus loin encore la critique de la logique formelle des Stoïciens. On sait que Chrysippe, à la suite de Théophraste, plaçait en tête de sa théorie du syllogisme 5 syllogismes indémontrables dont nous trouvons la réfutation chez Sextus [2]. On serait presque autorisé à croire que l'argumentation attribuée par Sextus à Enésidème dans un des deux passages où il la rapporte [3], a été employée pour la première fois, sous une forme moins complète peut-être, par le fondateur de la Nouvelle Académie [4].

Diogène nous apprend que Carnéade avait négligé la physique pour s'occuper surtout de morale; il s'agit sans doute de ce que Car-

1. Sextus, VIII, 337-347. Carnéade n'y est pas nommé, mais y est clairement désigné par le paragraphe suivant, dans lequel Sextus rapporte la réponse faite à ces objections par l'Épicurien Démétrius Lacon, qui vivait à la fin du 2e siècle avant J.-C. (cf. Zeller, III, 1, 504). Il convient de se rappeler, au sujet de cette argumentation, la question posée par Timon dans son livre contre les physiciens : faut-il partir de quelque hypothèse? En outre, on peut y voir le germe de la critique faite plus tard par Enésidème de la théorie stoïcienne du signe et de celle que les sceptiques ont dirigée contre la démonstration. Enfin, on peut en rapprocher les passages célèbres de Montaigne et de Pascal. « Pour juger des apparences que nous recevons des subjectifs, il nous fauldroit un instrumen judicatoire ; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument ; nous voilà au rouet. » (*Essais*, II, XII.) « Le véritable ordre consiste à tout définir et à tout prouver. Cette méthode est absolument impossible ; car il est évident que les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent, et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières, d'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli. » (*De l'esprit géométrique.*)

2. *Hyp. pyrrh.*, II, 158 ; *Math.*, VIII, 226. — Cf. Zeller, III, 1, 110.

3. *Math.*, VIII, 226.

4. On peut le conjecturer d'après ce que dit Cicéron en parlant des mathématiciens : si on ne leur accorde pas leurs principes (*initia*), ils ne peuvent rien faire (*quibus non concessis, digitum progredi non possunt*), d'autant plus que Cicéron considère les mathématiques comme comportant une certitude plus grande que la philosophie, et que Carnéade, qu'il a suivi, ne devait pas avoir ménagé les logiciens plus que les géomètres.

néade pensait par lui-même sur les questions de physique ; car nous avons de lui bon nombre de critiques dirigées surtout contre la physique stoïcienne, qui attestent surabondamment ses préoccupations au sujet de cette partie de la philosophie.

D'après ce que nous apprennent Cicéron et Sextus, Carnéade dirigea surtout ses attaques contre la théologie et la téléologie stoïciennes. Dieu étant, selon les stoïciens, immanent au monde, la théologie, séparée de la cosmologie chez Platon et Aristote, se confondait avec elle dans les théories stoïciennes; elle était le point de départ de leur physique et gouvernait la morale, puisqu'elle proposait comme exemple au sage le dieu qui, par sa tension, maintient l'ordre dans l'univers. Carnéade trouva, sans trop de peine, les côtés faibles de leurs doctrines théologiques, et put croire, par cela même, qu'il avait renversé le Stoïcisme tout entier.

Les Stoïciens employaient deux arguments principaux pour établir l'existence de Dieu; le premier, dont se servaient également les Epicuriens, est tiré de la croyance de tous les hommes à l'existence de Dieu ; et les sentiments de piété et de respect envers la divinité, qui semblent être un des traits caractéristiques de l'espèce humaine, supposent en effet une telle croyance ; le second, propre à l'école stoïcienne, repose sur les augures et les présages par lesquels un être souverainement raisonnable nous indiquerait ce qu'il convient de faire dans certaines circonstances de notre vie. Carnéade objectait d'abord contre la première de ces preuves que l'universalité, sur laquelle on s'appuie, n'est nullement prouvée, puisque nous ne connaissons l'opinion ni de tous les hommes, ni de tous les peuples à ce sujet, et que, parmi les peuples que nous connaissons le mieux, en Grèce même, nous pouvons citer des athées comme Evhémère, Diagoras, Théodore et bien d'autres encore; en second lieu, disait-il, lors même que tous les hommes s'accorderaient sur ce point, on ne pourrait accepter le jugement d'une multitude déraisonnable [1]. Ce dernier jugement portait d'autant mieux contre les Stoïciens que, séparant l'humanité en deux groupes, les sages et les insensés, et affirmant qu'il n'y a jamais eu de sage ou qu'il n'y en a jamais eu qu'un très petit nombre, ils se trouvaient ne faire appel qu'à l'opinion des insensés, à laquelle ils n'accordaient eux-mêmes aucune valeur. Peut-être Carnéade examinait-il ensuite, comme le fait Cicéron, les opinions différentes des philosophes, et montrait-il que ceux-là mêmes qu'on pourrait à la rigueur appeler des sages, ne s'accordaient pas sur l'existence des dieux, et qu'il n'était pas plus permis de s'ap-

1. Cicéron, *de Nat. Deor.*, I, 23, 62 ; III, 4, 11.

puyer sur leur témoignage que sur celui du vulgaire [1]. Quant au second argument, Carnéade commençait par montrer que la divination n'a pas de matière à laquelle elle puisse s'appliquer : on ne peut prévoir par elle ni ce que perçoivent nos sens [2], ni ce qui est un produit de l'art [3], ni ce que traitent les sciences [4]; ni ce qui concerne la philosophie [5], soit qu'il s'agisse de morale, de physique ou de logique; ni ce dont s'occupe la politique [6]. On ne saurait non plus connaître par elle quels vents doivent souffler, quels résultats auront telles ou telles maladies, comment se passeront certains événements considérés comme fortuits et qui sembleraient devoir être du ressort de la divination [7]. Que si au contraire les Stoïciens dénient toute action à la fortune [8], en soutenant que tout se produit fatalement de toute éternité, on en conclura que la divination est inutile [9]. Enfin Carnéade s'attaquait aux différentes espèces de divination, aux prédictions tirées des entrailles des victimes, du vol des oiseaux, des éclairs, des prodiges, des apparitions, etc.; il remarquait que bien souvent les témoignages cités venaient de personnes incompétentes [10]; que bon nombre des exemples rapportés étaient le résultat d'un hasard qui avait amené les événements prédits, tandis qu'on avait négligé de relever les cas où la prédiction ne s'était pas accomplie [11].

Dieu, disaient les Stoïciens, est un animal éternel, raisonnable, parfait ou intelligent, heureux, exempt de tout mal, gouvernant par sa Providence le monde et tout ce qu'il contient [12]. Carnéade, après avoir combattu les arguments par lesquels ils établissaient l'existence de Dieu, s'attaquait à leur conception de la divinité. Il deman-

1. Il semble qu'on ait d'autant plus de raisons de le faire, que Carnéade avait employé cet argument pour l'ensemble de la physique. — Cf. ce que dit Cicéron des premiers principes.

2. *De Divinat.*, II, 3, 9, sqq. Cicéron indique lui-même qu'il reproduit l'argumentation de Carnéade.

3. *Id.*, II, 3, 9.

4. *Id.*, II, 3, 10.

5. *De Divinat.*, II, 4, 10.

6. *Id.*, II, 4, 11.

7. *Id.*, II, 4, 14 : Quæ est igitur, aut ubi versatur fortuitarum rerum præsensio quam divinationem, vocas?

8. *Id.*, II, 5 à 8. Carnéade a combattu cette théorie. — Cf. *infra*.

9. *Id.*

10. *De Natura Deor.*, III, 11, 12, 13 : Pourquoi, se demande Cicéron, Castor et Pollux n'ont-ils pas annoncé la victoire des Romains à Caton, le prince du Sénat, plutôt qu'à Vatinius, un homme du peuple, crédule comme comme tous les ignorants? — Cf. Renan, *Vie de Jésus*, préface.

11. *De Divinat.*, I, 13, 23 : Casu perfici possint, inquis (Carneades).

12. Diog., VII, 147. — Cf. Cic., *Acad. pr.*, II, 37, 119 : hunc mundum esse sapientem, habere mentem, quæ et se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur, moveat, regat.

dait aux Stoïciens où ils apercevaient cette finalité qu'ils disaient être la loi du monde. Pourquoi Dieu, qui a fait le monde pour l'homme, a-t-il créé tant d'êtres nuisibles, de serpents et de vipères [1]? Il a, dites-vous, donné la raison à l'homme, mais nous voyons que la plupart des hommes sont plus malheureux que les animaux, par l'usage même qu'ils font de leur raison [2]; n'eût-il pas mieux valu qu'il ne leur eût pas fait ce présent? — C'est parce que les hommes usent mal de leur raison, répondaient les Stoïciens, qu'ils sont malheureux. — Pourquoi donc Dieu leur donnait-il une raison dont ils devaient un jour faire mauvais usage [3]?

Mais il y a plus. Les Stoïciens disent qu'il n'existe pas un seul sage; que les insensés sont absolument malheureux; n'est-ce pas dire que tous les hommes sont plongés dans la plus grande misère? n'est-ce pas reconnaître que Dieu n'a pas tout fait pour le mieux? D'ailleurs, en supposant que Dieu n'ait pu nous donner à tous vertu et sagesse, ne devrait-il pas au moins rendre heureux l'homme vertueux? Or, nous voyons tous les jours l'homme de bien en proie au malheur, et le méchant heureux par les crimes mêmes qu'il a commis [4]!

Considérons maintenant le monde en lui-même et non plus dans son rapport avec l'homme. C'est, dites-vous, ce qu'il y a de meilleur et de plus beau; mais pourquoi ne pourrait-il être l'œuvre de la nature, comme le soutient Straton de Lampsaque [5]? Vous invoquez la liaison des parties qui le constituent pour soutenir qu'il ne saurait être l'œuvre des forces naturelles, mais seulement d'une âme du monde ou d'un dieu. Qui donc connaît suffisamment la nature pour affirmer qu'elle est incapable de telle ou telle chose [6]?

Zénon raisonnait ainsi : « Ce qui se sert de la raison est meilleur que ce qui n'en fait pas usage; rien n'est meilleur que le monde; donc le monde est doué de raison. » Carnéade reprenait l'argument d'Alexinus [7]. « Être poète et grammairien, disait ce dernier, vaut mieux que n'être ni l'un ni l'autre; or rien n'est supérieur au monde; donc le monde doit être grammairien et poète. » Qui nous

1. *Acad.*, II, 38, 120. — Cf. Plut., chez Phorphyre, *de Abst.*, III, 20, qui montre bien qu'il s'agit de Carnéade.
2. *De Nat. Deor.*, III, 26, 65-70.
3. *De Nat. Deor.*, III, 31, 76. Carnéade combat la Providence avec les Épicuriens.
4. *Id.*, II, 32, 79, 80.
5. *Acad.*, II, 120 : Omnia effecta esse natura.
6. *Acad.*, II, 38, 120. C'est le même argument qui a été repris au XVIIe siècle par Locke et au XVIIIe par Voltaire, lorsqu'ils soutenaient que la matière eût pu être douée de la pensée par Dieu.
7. *De Nat. Deor.*, III, 8, 21.

dit d'ailleurs que la raison soit la meilleure chose pour Dieu comme pour l'homme [1]? — L'homme, selon Socrate, ne peut avoir une âme que si le monde lui en fournit une. Mais rien ne prouve que la nature doive être elle-même animée pour produire des âmes. — Chrysippe soutient que le monde est la demeure de Dieu, comme une maison est la demeure de son maître. D'abord, on peut douter que le monde soit une maison, et, de plus, en admettant qu'on puisse le considérer comme tel, il reste toujours à prouver qu'il a été construit en vue d'un but, au lieu d'être un produit de la nature n'agissant en vue d'aucune fin [2].

Ce que ne peut produire un homme, ajoutait Chrysippe, ne saurait être produit que par un être plus puissant, par la divinité elle-même. Sans doute, il peut y avoir un être plus puissant que l'homme, mais pourquoi conclure directement, répondait Carnéade, à l'existence d'un être raisonnable et semblable à l'homme et non à celle de la nature agissant par des lois purement naturelles [3]?

Carnéade, passant ensuite à l'examen du concept de Dieu considéré en lui-même et indépendamment de ses rapports au monde, dirigeait, contre ce que nous appelons la personnalité divine, des attaques qui se rapprochent beaucoup, comme le remarque Zeller [4], de celles qu'ont dirigées contre elle quelques-uns de nos contemporains [5].

S'il y a des dieux, disait-il, ils doivent être animés; si Dieu est un animal, il doit être doué de sensibilité, car c'est là ce qui caractérise l'animal; s'il sent, il éprouvera de la douceur ou de l'amertume, car on ne peut admettre qu'il connaisse les objets sensibles par certains sens et non par le goût, et il est peu probable qu'il ait moins de sens que l'homme. Si l'homme [6] avait plus de sens, sa con-

1. *De Nat. Deor.*, III, 8, 21.

2. *De Nat. Deor.*, III, 26.

3. *De Nat. Deor.*, III, 10, 25 sqq. L'objection de Carnéade n'est pas sans analogie avec celle de Kant qui soutient qu'on peut, par la preuve physico-théologique, conclure à l'existence d'un être *proportionné* à la finalité qu'on aperçoit dans le monde — c'est-à-dire supérieur à l'homme — mais non à celle d'un être tout-puissant et infiniment sage. (*Crit. de la raison pure*, Barni, II, 215, sqq.) — Cf. Stuart Mill, *Essais sur la religion.*

4. III, I, 508.

5. Nous renvoyons à *l'Idée de Dieu*, où M. Caro a admirablement exposé toutes les critiques qui ont été dirigées de nos jours contre la personnalité divine. Tout en combattant avec force la plupart des auteurs dont il expose les idées, nul n'a mieux montré quelles difficultés soulève cette question dont s'est tant préoccupée notre époque. C'est une preuve de l'originalité du philosophe Carnéade, dont on a quelquefois accusé l'argumentation de banalité, d'avoir exposé plus de deux siècles avant notre ère, ce qui a, de nos jours, attiré longuement l'attention des penseurs.

6. Sextus, IX, 139, sqq. C'est là une idée qui se retrouve fréquemment chez

dition serait meilleure; il convient donc, non d'enlever des sens à Dieu, mais de lui en accorder plus qu'à l'homme afin qu'il puisse connaître plus d'objets. Dieu aura donc le sens du goût par lequel il saisira les choses qui sont du ressort de ce sens; certains objets l'affecteront désagréablement et le feront passer dans un état plus mauvais que celui où il se trouvait auparavant; s'il en est ainsi, Dieu sera aussi soumis à la destruction; par conséquent il n'y a pas de dieux.

On peut reproduire cette objection pour chacun des autres sens, pour la vue, l'ouïe, l'odorat et le toucher [1]. D'ailleurs la sensation en général est, comme la définit Chrysippe, un changement. Si donc Dieu sent, il est soumis au changement; s'il change, il peut changer en mal; il peut donc périr. Mais il est absurde de dire une telle chose de Dieu. Dieu n'existe donc pas.

En outre, s'il y a un Dieu, il est fini ou infini. Il ne peut être infini, car il serait par là immobile et sans âme. Si l'infini était mobile, il passerait d'un lieu dans un autre; il serait dans le lieu et par conséquent fini; il ne peut donc être qu'immobile. De même l'infini est sans âme; car s'il était contenu [2] par une âme, il y serait contenu du milieu aux extrémités et des extrémités au milieu; or l'infini n'a ni extrémités, ni milieu; il est donc inanimé. Mais Dieu se meut, il a de plus la vie et une âme [3]; il n'est donc pas infini.

On ne peut pas dire non plus qu'il soit fini; car le fini est une partie de l'infini; or le tout est meilleur que sa partie; l'infini serait donc meilleur que Dieu. Mais il est absurde de dire que quelque chose est meilleur que Dieu [4]; Dieu n'est donc pas fini.

Dieu n'étant ni fini, ni infini, n'existe pas.

S'il y avait un Dieu, il ne pourrait être que corporel ou incorporel; il n'est pas incorporel, car il serait inanimé, insensible et ne saurait agir [5]; il n'est pas corporel, car il serait alors ou simple ou com-

Cicéron. A Lucullus qui, d'après Antiochus, affirme qu'il ne désire pas plus de sens qu'il n'en a, Cicéron répond que si quelque dieu le questionnait à ce sujet, il ne manquerait point de répondre hardiment qu'il n'est point content des sens qui lui ont été donnés. (*Acad. pr.*, II, 25, 80.)

1. Sextus le fait pour l'ouïe et la vue, 143, 144, 145.

2. C'est l'âme qui parcourt les diverses parties du corps, les maintient ensemble et donne l'unité à l'être : l'expression συέχεσθαι *continueri* est classique chez les Stoïciens. — Cf. Fabricius, *ad Sext.*, IX, 150; Ravaisson, II, 153, n. 2.

3. C'est du dieu des Stoïciens qu'il s'agit.

4. On retrouve ici en germe l'argument épicurien (*de Nat. Deor.*, I) reproduit au moyen âge par saint Anselme, plus tard par Descartes et Leibnitz, mais il est employé pour nier l'existence de Dieu.

5. D'après les Stoïciens (πᾶν τὸ ὁρώμενον ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα). Ps. Plut., *de Plac. ph.*, IV. — Cf. *de Com. Notit.*, 30 (ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν).

posé d'éléments simples; s'il était composé, il périrait, car il est nécessaire que tout ce qui est formé par l'union de corps simples se dissolve; s'il était un corps simple, eau, feu, air ou terre, il serait inanimé et sans raison, ce qui est absurde.

Puisque Dieu n'est ni corporel, ni incorporel, il faut dire qu'il n'existe pas [1].

Passant du domaine sensible au domaine rationnel, Carnéade dirigeait des objections aussi pressantes contre les attributs moraux de Dieu, pour conclure, de l'impossibilité de les réunir dans un même être, la non-existence de Dieu.

Dieu devrait, disait-il, être doué de toutes [2] les vertus pour être heureux; car le bonheur ne peut subsister indépendamment de la vertu. Mais il n'a pas certaines vertus comme la tempérance et la patience, car il n'y a aucune chose dont il s'abstienne avec peine ou qu'il ne puisse supporter qu'avec difficulté. S'il ne possède pas ces vertus, comme il n'y a pas de milieu entre le vice et la vertu, il aura les vices qui leur sont opposés, la mollesse et l'intempérance, ce qu'il est absurde de dire à propos de Dieu.

Si, au contraire, il y a certaines choses dont Dieu ne peut que difficilement s'abstenir ou qu'il supporte avec peine, il en recevra du tourment et changera en mal; mais, dans ce cas encore, il serait soumis à la destruction : ce qui ne peut être vrai de Dieu.

Donc, Dieu n'existe pas.

Carnéade raisonnait de même à propos du courage et de la magnanimité; puis il passait à la sagesse. Si Dieu est sage, il connaît les biens, les maux et les choses indifférentes; la peine, qui est au nombre des choses indifférentes, est donc connue de Dieu; mais s'il ne l'éprouvait pas, il l'ignorerait, comme l'aveugle de naissance ignore ce qu'est la couleur, comme nous ignorons la nature d'une douleur que nous n'avons pas ressentie. Qu'on ne dise pas qu'il n'éprouvera que du plaisir et que par le plaisir il connaîtra la douleur, car le plaisir n'est que le résultat de l'éloignement des objets qui nous donnent de la peine; et d'ailleurs Dieu, étant soumis à cette diffusion qui constitue le plaisir, devrait être soumis de même au changement en mal, par suite à la destruction, ce que nous avons déjà qualifié d'absurde.

Dieu devra posséder la sagesse qui s'applique aux délibérations.

1. Sextus, IX, 151. La dernière partie de l'argumentation est prise § 181.

2. *Sextus, loc. cit.* Carnéade se place encore au point de vue stoïcien : celui qui a une vertu, les possède *toutes :* Dieu, pour être égal au sage, doit donc, selon les Stoïciens, posséder toutes les vertus (τὸν μίαν ἔχοντα. πάσας ἔχειν.... Stob. Ecl. II, p. 104).

S'il la possède, il délibérera; s'il délibère, c'est qu'il y a quelque chose d'obscur pour lui; s'il en est ainsi, il n'est rien qui soit plus obscur pour lui que la question de savoir s'il y a des êtres qui peuvent le faire périr. Mais il sera ému et troublé par l'attente des événements qui peuvent amener sa destruction; donc il changera en mal et périra. Que s'il n'y a rien d'obscur pour Dieu, il manque d'art, comme les dauphins qui, nageant naturellement, ne peuvent le faire par art. Il ne vit donc pas avec art [1]; il n'est donc pas vertueux.

Dans l'une ou l'autre alternative, il n'y a pas de Dieu.

S'il y avait un Dieu, il parlerait ou serait muet. Qu'il soit muet, c'est ce qui semble absurde et contraire aux notions communes; si on accorde qu'il parle, il faudra lui attribuer des poumons, une trachée-artère, une bouche et une langue, ce qui est presque aussi absurde que les fables d'Épicure. D'ailleurs de quelle langue se servira-t-il pour s'entretenir? Sera-ce du grec? mais quel dialecte emploiera-t-il? Et comment, en ce cas, pourra-t-il parler la langue des barbares si personne ne la lui enseigne [2]?

Les Stoïciens identifiaient Dieu avec le destin qui enchaîne ce qui est et ce qui devient, qui fait servir la nature particulière de tous les êtres à l'administration de l'univers [3]. Si tout dans l'univers n'était pas déterminé nécessairement par une cause antérieure, il n'y aurait plus de gouvernement du monde; il n'y aurait plus de Dieu [4]. Carnéade combattait encore les Stoïciens de ce côté. Aux Épicuriens qui, pour échapper au destin et maintenir la liberté humaine, niaient le principe de contradiction et faisaient appel à la déclinaison des atomes, Carnéade enseignait qu'ils pouvaient mieux défendre leur cause : *Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine*

1. Les vertus principales : sagesse, prudence, courage, justice, étaient pour les Stoïciens des arts en même temps que des sciences (ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι). (Stobée, *Eclog.*, II, p. 108.)

2. Tenneman attribue à Carnéade (*Hist. de la phil.*, IV, 347) tous les arguments contre l'existence de Dieu qu'on trouve dans Sextus. Ritter pense qu'il n'est pas sûr qu'ils viennent tous de lui. Nous les lui avons attribués parce que Carnéade est cité par Sextus (§ 140) ; que Sextus, après avoir rapporté ces arguments, continue en en reproduisant d'autres venant aussi de Carnéade, mais ayant la forme du sorite : ἠρώτηνται δὲ καὶ ὑπὸ τοῦ Καρνεάδου καὶ σωριτικῶς τινες ; que Cicéron en cite un certain nombre (*de Nat. Deor.*, III ; *Acad.*, II) dont quelques-uns sont donnés comme venant de Carnéade lui-même, dont quelques autres lui ont été manifestement empruntés; et que l'ordre dans lequel ils sont présentés est à peu près le même que chez Sextus. — Cf. Zeller, III, I, 507-509.

3. Alexandre d'Aphrodise, *de Fato*, p. 107 : τὴν δὲ εἱμαρμένην... θέον εἶναι φασιν, οὖσαν ἐν τοῖς οὖσι τε καὶ γινομένοις ἅπασιν, καὶ οὕτω χρωμένην ἁπάντων τῶν ὄντων τῇ οἰκείᾳ φύσει πρὸς τὴν τοῦ πάντος οἰκονομίαν.

4. *Id.*, p. 104.

hac commentitia declinatione defendere [1]. Il est inutile, disait-il, d'admettre un mouvement sans cause et de devenir la risée des physiciens, pour maintenir la liberté. Il suffit de faire de notre volonté la cause de ce mouvement. Puis, combattant Chrysippe, il dirigeait contre lui l'argumentation suivante : Si toutes choses arrivent par des causes antécédentes, tout se fait par un enchaînement naturel. S'il en est ainsi, la nécessité produit toutes choses, et rien n'est en notre pouvoir. Or, il y a quelque chose qui est en notre pouvoir, donc tout ce qui arrive n'est pas produit par le destin. Il ne sert à rien d'objecter que si tout ce qui doit arriver est vrai de toute éternité, de manière qu'il se produise certainement comme il doit se produire, il en résulte que tout se fait par un enchaînement naturel. Car il y a une grande différence entre les cas où une cause naturelle rend vrai de toute éternité ce qui doit arriver et ceux où l'on cherche, sans une cause naturelle, agissant de toute éternité (*sine æternitate naturali*), si l'on peut connaître comme vrai ce qui doit arriver. Apollon, disait Carnéade, ne peut prédire que les événements dont la nature contient en elle les causes, de manière à ce qu'ils se produisent nécessairement (*ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset*. Il ne saurait révéler le passé, qui n'a laissé aucune trace, à plus forte raison ne saurait-il révéler l'avenir. Ce n'est que par la connaissance des causes qui produisent chaque chose, qu'on peut savoir ce qui doit arriver. Apollon, ne trouvant dans la nature aucune cause disposée par avance (*nullis in rerum natura causis præpositis*), n'eût pu dire pourquoi Œdipe devait nécessairement tuer son père [2].

Ainsi Carnéade détruisait des deux côtés à la fois la croyance au Dieu des Stoïciens : en montrant que le destin, identique pour eux à la Providence, n'est qu'un vain mot, et que la divination, sur laquelle reposait leur croyance, est sans fondement et sans valeur.

Les Stoïciens avaient essayé de régénérer le polythéisme en l'interprétant d'après leurs doctrines philosophiques; au lieu de combattre la religion, comme les Épicuriens, pour détruire la superstition, ils essayèrent de l'améliorer en introduisant des idées philosophiques dans les croyances populaires. Dieu étant, selon eux, le feu artiste et raisonnable, qui pénètre et circule partout (πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου), prend différents noms selon le lieu où il se trouve et

1. *De Fato*, XI. Nous ne pouvons qu'indiquer ici les objections de Carnéade sans exposer en détail les opinions de Chrysippe.

2. Des deux manières de prédire l'avenir que recommandaient les Stoïciens, Carnéade ne conserve que l'une — et la meilleure ou plutôt la seule bonne — celle qui procède par l'observation. (*De Fato*, 13, 14, 15.)

l'action qu'il accomplit; il s'appelle Zeus (Ζώη) comme cause de la vie; présent dans l'éther, c'est Athéné; dans le feu, Héphaistos; dans l'air, Héra (ἀήρ); dans l'eau, Poseidon; dans la terre, Déméter [1].

Carnéade se moqua de cette *théologie physique* que les Stoïciens prétendaient substituer à la *théologie mythique* des poètes et à la *théologie civile* des politiques. Il put trouver une ample matière à ses plaisanteries dans les étymologies quelquefois singulières qui servaient de point de départ à leur interprétation de la mythologie populaire.

Il critiqua vivement toutes ces interprétations. Armé du sorite, il essaya d'établir qu'il n'y a aucun moyen de distinguer le divin de ce qui ne l'est pas; qu'il n'y a aucune marque qui nous permette de distinguer la représentation vraie et la représentation fausse. Si Zeus est dieu, disait-il dans une argumentation que Clitomaque admirait beaucoup [2], Poseidon son frère sera dieu aussi, le fleuve Acheloüs sera dieu, de même que le Nil et tout autre fleuve. Si les fleuves sont dieux, les ruisseaux et les torrents seront également des dieux; mais si les ruisseaux ne sont pas des dieux, Zeus lui-même ne sera pas un dieu. Carnéade faisait le même raisonnement à propos du soleil. S'il est dieu, disait-il, le jour, c'est-à-dire le soleil au-dessus de la terre (ἥλιος ὑπὲρ γῆς), sera aussi dieu; le mois, l'année, qui sont composés de jours, devront être rangés parmi les divinités. Mais l'année n'est pas une déesse; le soleil n'est donc pas un dieu.

De même, si Aphrodite est une déesse, son fils Amour sera un Dieu; la Pitié, qui est comme l'amour une modification de l'âme et qui a des autels à Athènes, sera une déesse; il en sera de même de toutes les autres affections de l'âme. Donc Aphrodite n'est pas une déesse.

Carnéade devait diriger des critiques aussi vives contre les théories épicuriennes sur la divinité; il ne voulait pas que les Stoïciens attribuassent à Dieu une raison analogue à celle de l'homme, il ne pouvait pas plus accepter les théories anthropomorphiques de ceux qui faisaient des dieux des hommes plus beaux, plus heureux, mais en grande partie semblables à ceux d'ici-bas; de là les objections moitié sérieuses, moitié plaisantes que Cicéron rapporte dans le premier livre du *de Natura Deorum* [3].

Carnéade combattait encore sur quelques autres points la physique stoïcienne; il semblait nier que tout dans la nature ait son genre

1. Diog., VII, 147. — Cic., *de Nat. Deor.*, I, 15, II, 24.

2. Sextus, IX, 182 : Πρώτηνται δὲ καὶ ὑπὸ τοῦ Καρνεάδου καὶ σωριτικῶς τινες, οὓς ὀγνώριμος αὐτοῦ Κλειτόμαχος ὡς σπουδαιοτάτους καὶ ἀνυτικωτάτους ἀνέγραψεν.

3. Plutarque, 1069, B, rapporte une plaisanterie de Carnéade sur Epicure.

propre, qu'il n'y ait pas dans la nature un grain ou un cheveu qui soient tels qu'un autre grain ou un autre cheveu [1].

Carnéade devait aussi attaquer la physique en général; il montrait la folie et l'orgueil de ceux qui prétendaient connaître la véritable nature des choses [2]; il demandait comment on peut faire un choix entre les opinions radicalement différentes de tant d'illustres philosophes; il mettait à nu l'ignorance des hommes sur la nature de l'âme. Nous ignorons, disait-il, la situation et la force de chacune des parties de notre corps (*qui sint situs partium, quam vim quæque pars habeat ignoramus*), et les empiriques doutent qu'on puisse les découvrir par la dissection, parce que les différentes parties, séparées les unes des autres et mises au jour, peuvent être dénaturées par le changement qu'elles éprouvent [3]. Nous ne connaissons suffisamment ni la nature des nerfs ni celle des veines [4]. Nous ne savons ni ce que c'est que l'âme, ni où elle loge; nous ne savons même si elle existe; si elle est composée de trois parties, comme le dit Platon, ou si elle est une et simple; si elle est du feu, de l'air, du sang, ou, comme le veut Xénocrate, un nombre incorporel [5].

Enfin il montrait qu'aucune des opinions émises en physique ne lui paraissait même probable, parce qu'elle était contre-balancée par des raisons contraires et de même force (*contrariarum rationum paria momenta* [6]).

Carnéade avait porté son attention du côté de la morale et il avait critiqué vivement la plupart des doctrines du temps. Nous savons par Plutarque [7] qu'il se moquait d'Épicure pour qui le souvenir d'un plaisir passé était une volupté plus grande que le plaisir présent lui-même, et qui comptait, comme par des éphémérides, combien de fois il avait eu des relations avec Hédée ou Léontium, combien de fois il avait bu du vin de Thasos, ou célébré, par de splendides festins, le vingtième jour. Il n'est pas invraisemblable non plus qu'il faille restituer à Carnéade quelques-unes des nombreuses objections que Cicéron adresse si souvent à la morale épicurienne [8].

Mais c'est principalement contre la morale des Stoïciens qu'était dirigée la polémique de Carnéade. Il admettait avec eux, pour les

1. Cic., *Acad. pr.*, II, 26, 84, 85. — Cf. Leibnitz, *Principe de l'identité des indiscernables*.
2. *Acad. pr.*, II, 36, 116. — Cf. Socrate (Mémorables et Phédon).
3. *Id.*, II, 39, 122.
4. *Id.*, II, 39, 124.
5. *Id.*, II, 39, 124. Nous lisons *numerus* avec Bentley.
6. *Id.*, II, 39, 124.
7. Plut. *Mor.*, 1069, B.
8. *Acad. pr.*, II, 45, 139.

combattre plus facilement, que le souverain bien consiste à jouir des premiers avantages que la nature nous fournit (*summum bonum esse, frui iis rebus quas primas natura conciliavisset* [1]). Il faisait alors remarquer la contradiction de leur théorie, d'après laquelle le choix de ces premiers avantages naturels est le problème le plus important de la morale, tandis que ces avantages eux-mêmes ne sont pas rangés parmi les biens [2]. Il soutenait en outre que, sur ce point, les Stoïciens ne discutaient avec les Péripatéticiens que sur les mots et non sur les choses (*non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum* [3]). Puis, s'adressant aux Stoïciens, et leur rappelant les définitions différentes du souverain bien qu'il faisait toutes rentrer dans un certain nombre de catégories [4], il montrait qu'il était impossible de choisir entre elles celle qui était la plus vraisemblable, parce que les raisons données de part et d'autre lui paraissaient également fortes (*quæ dicuntur quidem et acuta mihi videntur in utramque partem et paria* [5]). Puis, remarquant que la conduite de la vie dépendait tout entière de l'idée qu'on se faisait du souverain bien (*omnis ratio vitæ definitione summi boni continetur*), il concluait qu'on ne pouvait, pas plus pour la morale que pour la physique et la logique, atteindre à la vérité [6].

Nous savons, en outre, que Carnéade avait attaqué les paradoxes stoïciens. Dans son ambassade à Rome, nous avons vu qu'il n'avait pas oublié sa polémique contre le Stoïcisme et avait renvoyé à son collègue le Stoïcien Diogène, Albinus qui lui reprochait de ne pas voir en lui un préteur, — dans Rome, une cité et une ville. Et il convient de dire que la plupart des propositions qu'on a appelées les

1. *Acad. pr.*, II, 42, 131. — Cf. *de Finib.*, V, 7, 20; *Tuscul.*, V, 30, 84.

2. Cic., *Tuscul.*, III, 22, 54, d'après Clitomaque. Il semble que cette objection de Carnéade amena Antipater à modifier ce point de la doctrine stoïcienne, en soutenant que ce n'étaient pas les objets eux-mêmes, mais le choix fait entre eux qui constituait un bien.

3. *De Finib.*, III, 12, 41. Il est curieux de trouver en Carnéade le premier auteur de la théorie éclectique soutenue plus tard par Antiochus.

4. Carnéade suivait encore sur ce point Chrysippe : « Testatur sæpe Chrysippus tres solas esse sententias quæ defendi possint de finibus bonorum. » (*Acad.*, II, 45, 138). Il prend pour point de départ la considération de ce qui est propre à solliciter notre inclination (appetitum animi = ὁρμήν), le plaisir, l'absence de douleur, les premiers avantages naturels (prima secundum naturam), voilà les trois motifs qui peuvent diriger nos actions, d'où découlent six déterminations différentes du souverain bien dont quatre seulement doivent être prises en considération, parce que seules elles ont trouvé des défenseurs. (*De Finib.*, V, 6, 78.) — Cf. *infra*.

5. *Acad. pr.*, II, 43, 133. Il s'agit d'une question particulière de morale ; mais, d'après ce qui précède, nous croyons pouvoir étendre la proposition à la morale tout entière.

6. *Id.*, 46, 141.

paradoxes stoïciens offraient une riche matière à la verve railleuse et mordante de Carnéade; peut-être même serait-on autorisé à voir, dans les plaisanteries de Cicéron, un écho des critiques du fondateur de la Nouvelle Académie [1].

Carnéade justifiait encore sa théorie de l'acatalepsie, non plus seulement en prétendant que l'on pouvait soutenir sur une même question morale deux théories diamétralement opposées, mais en les présentant lui-même d'une manière si plausible que ses auditeurs étaient amenés à croire que chacune d'elles était l'expression de la vérité. C'est ce qui arriva lors de son ambassade à Rome, où il fit deux conférences dans lesquelles il parla successivement pour et contre la justice. Le sujet, comme on l'a remarqué, était merveilleusement choisi pour le but que se proposait le philosophe, car la théorie de la justice est un des fondements sur lesquels repose la morale tout entière.

Du premier discours, nous ne connaissons à peu près rien. Il est probable qu'il y établissait, d'après Platon et les Stoïciens, l'existence d'une loi morale universelle, la même pour tous les temps et pour tous les pays [2].

Nous connaissons mieux le second de ces discours, grâce aux renseignements qui nous ont été transmis par Cicéron et Lactance [3]. Il y montrait l'opposition de la justice, qui demande que nous sacrifiions notre intérêt personnel à autrui, et de la sagesse qui consiste dans la recherche de l'intérêt particulier. Les hommes ne s'accordent pas sur ce qui est juste et injuste : les Crétois tiennent le brigandage pour un métier honorable; les sacrifices humains sont en honneur chez les Carthaginois; la plupart des hommes sacrifient souvent la justice à la sagesse; le vendeur ne fait pas connaître à l'acheteur les défauts de l'esclave qu'il met en vente. Puis, passant en revue les exemples de casuistique morale, sur lesquels s'exerçaient les Stoïciens, il montrait que la justice et la sagesse fournissent, pour chacun d'eux, des solutions diamétralement opposées : la justice commande au naufragé de laisser à son compagnon la planche à laquelle il s'est accroché; la sagesse lui conseille de la lui enlever. Parlant ensuite de l'opinion populaire, il prouvait que l'homme injuste est toujours plus heureux que l'homme juste.

Après avoir refait ainsi, au point de vue du sens commun, le portrait de l'homme heureux, il passait à la politique. Alexandre, disait-

1. *Acad. pr.*, II, 44, 136, sqq.
2. Martha, *op. cit.*
3. Lactance, *Instit.*, V, 14, d'après Cic., *de Republ.*, III, 4. — Cf. Plut., *Cato maj.* c. XXII; Quintilien, *Instit.*, XII, 1, 35.

il, n'eût pas étendu son empire, s'il avait respecté le bien d'autrui ; les Romains eux-mêmes n'eussent jamais étendu leur domination sur une grande partie de l'univers, s'ils n'avaient fait passer la sagesse avant la justice [1].

Enfin Carnéade concluait encore, semble-t-il, comme il l'avait déjà fait pour la croyance aux dieux, que les hommes ne s'accordent pas sur l'existence d'une loi morale ; on ne peut donc, d'après les Stoïciens eux-mêmes, admettre qu'il y ait un droit naturel obligeant les hommes de tous les lieux et de toutes les époques [2].

En résumé, l'homme ne peut saisir la vérité ni en logique, ni en physique, ni en morale. Il lui convient donc de suspendre son jugement sur ces questions qu'il ne lui est pas donné de résoudre, de ne donner son assentiment à aucune des solutions présentées par les dogmatiques. Carnéade, disait Clitomaque, a accompli un véritable travail d'Hercule, en arrachant de nos âmes cette bête féroce et intraitable qu'on appelle l'assentiment (*feram et immanem belluam*). Que si on lui objectait, comme Antipater, qu'il devait convenir tout au moins qu'on pouvait percevoir la proposition dans laquelle il résumait son système, il répondait qu'en niant que les choses puissent être saisies, il n'exceptait pas la proposition par laquelle il exprimait cette universelle incompréhensibilité.

1. Carnéade avait-il pensé au succès de son ambassade en choisissant ces exemples ? avait-il voulu montrer aux Romains par un argument « ad hominem » que les Athéniens, n'ayant pillé qu'une bicoque, ne devaient pas être aussi sévèrement condamnés que les Romains qui avaient pillé le monde ? C'est ce que croit M. Martha, et c'est assez probable. Mais ces exemples s'accordent trop bien avec ce que nous connaissons de sa doctrine, pour n'y pas voir l'expression exacte de sa pensée.

2. Nous avons reconstruit ce discours d'après M. Martha, mais nous lui avons donné une conclusion un peu différente. M. Martha a répondu à merveille à ceux qui accusaient Carnéade d'immoralité, et nous reproduirons plus tard quelques-uns des arguments par lesquels il a réfuté ces critiques ; mais il nous semble qu'il a légèrement altéré la doctrine de Carnéade dont il a fait un sceptique plutôt qu'un acataleptique.

F. PICAVET.

(*La fin prochainement.*)

REVUE GÉNÉRALE

LA SUGGESTION MENTALE ET LES ACTIONS MENTALES A DISTANCE.

Dr J. Ochorowicz, *De la suggestion mentale*, in-12, V, 558 p. O. Doin. Paris, 1887.

E. Gurney, F. W. H. Myers, F. Podmore. *Phantasms of the Living*, 2 vol. in-8, LXXXIII-573 et XXVII-733 p., Londres. Rooms of the Society for psychical Research. 14. Dean's Yard. S. W. Trübner and Co. Ludgate Hill. E. c. 1886.

Dr Paul Gibier. — *Le Spiritisme* (*Fakirisme occidental*), étude historique, critique et expérimentale, in-12, 398 p. O. Doin. Paris, 1887.

A. P. Sinnett. *Le monde occulte* (*Hypnotisme transcendant en Orient*), traduit de l'anglais avec l'approbation de l'auteur, par F.-K. Gaboriau, in-12, XXXV-366 p. Paris, Georges Carré. Bruxelles, A. Manceaux, 1887.

I

Depuis quelques années l'attention des psychologues a été très vivement attirée sur les phénomènes de suggestion. On a été très frappé de l'action profonde que l'on peut exercer sur l'esprit d'un sujet hypnotisé : on a remarqué en même temps l'extraordinaire acuité que prennent souvent les sens dans ces conditions. On a été conduit alors à se demander si, en l'absence de tout signe extérieur, l'état cérébral de l'expérimentateur ne pourrait pas agir directement sur des organismes aussi sensibles et aussi aisés à modifier. Les sujets endormis peuvent être placés, on le sait, dans une telle situation qu'ils ne perçoivent guère que ce que nous voulons leur laisser percevoir : c'est parce que nous avons fait de leur esprit une page blanche que les traits les plus fins s'y distinguent aisément. On pouvait donc être amené à supposer que si nous ne parvenions pas à percevoir directement dans l'état normal la pensée des autres, c'était parce que l'action nécessairement faible exercée sur nous par le cerveau d'autrui était effacée par les excitations sensorielles actuelles et anciennes bien plus puissantes. Cette action d'ordinaire inaperçue pouvait peut-être dans ces conditions spéciales devenir manifeste. Dès lors le problème général de la suggestion mentale était posé. — Ce problème exerçait un attrait puissant sur l'esprit de ceux qui s'appliquaient à le résoudre ; la raison en est simple : tous les phénomènes hypnotiques, jusqu'ici connus et étudiés, ne diffèrent des phénomènes normaux dès

longtemps analysés que par l'intensité. De même qu'il existe tous les états intermédiaires entre la simple image mentale et l'hallucination complète, de même on peut passer par des transitions insensibles de la grossièreté habituelle de nos sens à l'extrême finesse d'ouïe ou d'odorat qui caractérise certains hypnotisés. On entrait au contraire avec les actions mentales directes dans un domaine nouveau, si nouveau même que des esprits très scientifiques étaient en droit de se demander si l'hypothèse que l'on faisait n'était pas contraire à toutes les lois physiques et psychiques que nous tenons pour démontrées et si ce n'était pas entraîné par une très fausse analogie qu'on se laissait aller à croire que parce que des sujets étaient sensibles à des excitations sensorielles infiniment faibles, ils le seraient aussi à l'action directe d'un organisme voisin sur leurs centres nerveux. On pouvait dire que rien ne nous permettait de supposer qu'une telle action fût possible et qu'il nous était même fort difficile de la concevoir. Mais c'était précisément le côté mystérieux du problème qui devait attirer l'intérêt d'un grand nombre de chercheurs.

Le goût du mystère ne nous a pas passé, malgré la forte éducation scientifique que nous avons tous reçue; nous ne croyons plus aux miracles, mais nous avons un besoin de merveilleux, qui veut se satisfaire, bon gré mal gré, et qui y réussit comme il peut. C'est une chose frappante que cette renaissance des préoccupations religieuses à la fin de notre siècle; beaucoup d'hommes qui se sont détachés des religions positives ont conservé, tout au fond d'eux-mêmes et sans qu'ils s'en doutent, des instincts religieux puissants : ils ont, sans le savoir, soif de mysticisme. Se contenter de l'adoration muette d'un Inconnaissable inaccessible, d'une Nature, d'un Infini qui se cachent derrière les phénomènes ne leur est guère possible. Mais ils sont de leur temps; ce qu'il leur faut ce sont des faits, et leur religion sera fondée sur l'expérience comme leur science. La religion vit de mystère, et rien n'est plus mystérieux que ces phénomènes que nous comprenons mal, qui fuient devant nous. Mais le mystère n'a d'attrait pour nous que s'il est à demi dévoilé : de là cette étude passionnée du problème, étude qui, en Angleterre surtout, a incontestablement une couleur religieuse.

D'autre part, il est certain que nos théories ne valent que par les faits qu'elles résument et généralisent, qu'à des faits nouveaux, il faut des théories nouvelles, et que c'est sottise de se mettre en travers de chaque découverte, en prétendant qu'elle va bouleverser la science : aussi est-il fort naturel qu'un certain nombre de psychologues et de physiologistes se soient appliqués à l'étude systématique de phénomènes dont beaucoup de gens parlaient, mais que bien peu semblaient avoir sérieusement étudiés.

Sous une forme ou une autre, il est souvent question de la suggestion mentale dans les livres des anciens magnétiseurs. Un grand nombre de faits qui s'y rapportent ont été cités en ce siècle par des médecins, quelques-uns par des psychologues. Elle a été ces années

dernières l'objet de nombreuses communications à la *Société de psychologie physiologique* et c'est principalement à l'étudier que se consacre la *Society for psychical Research* de Londres. Des livres lui ont été spécialement consacrés. Je ne parlerai ici que des plus récents. Ils sont de valeur très inégale et de nature très différente.

II

M. Sinnett est président de la Société théosophique éclectique de Simla. Le livre qu'il a écrit est une œuvre d'édification religieuse et les preuves qu'il donne des faits qu'il rapporte ne convaincront que ceux qui d'avance sont décidés à croire, parce qu'ils ont besoin d'une foi nouvelle. M. Sinnett croit à l'existence d'un corps de sages, de philosophes, qui vivent retirés du monde, dans les parties les plus reculées du Thibet. Ces sages ont reçu d'une tradition qui remonte jusqu'aux premiers âges de l'humanité une science mystérieuse et cachée, qui leur donne sur la matière une puissance étrange et leur permet de communiquer à distance avec qui bon leur semble. C'est par Mme Blavatsky qu'il a été mis en rapport avec les « Frères » dont il n'a du reste jamais vu aucun. Mme Blavatsky est une Russe, de grande naissance, paraît-il, qui a vécu de longues années aux Indes et s'est fait naturaliser Américaine. Elle avait réussi, il y a quelques années, à fonder en Angleterre et aux Indes quelque chose qui ressemblait fort à une nouvelle religion : la théosophie. Il est probable qu'elle-même avait en partie foi dans les croyances qu'elle propageait, d'autant qu'elles sont si vagues, si indéterminées que l'on ne saurait vraiment par quel côté les attaquer, mais elle a bien vite compris quel attrait nouveau elle donnerait à la doctrine qu'elle prêchait, si elle pouvait l'appuyer sur des miracles, et elle a eu les miracles qu'il lui fallait. Les théosophes se défendent fort qu'il y ait rien de miraculeux dans les faits qu'ils racontent; tous s'expliquent, disent-ils, par les lois de la nature : il est vrai que c'est par des lois occultes dont l'intelligence est refusée à ceux qui ne sont pas initiés; mais il n'en est pas moins certain que c'est le caractère extraordinaire, prodigieux, de tous ces phénomènes qui a attiré plus d'un adepte à la foi nouvelle. La *Society for psychical research* avait envoyé dans l'Inde en 1884 un de ses membres, M. Richard Hodgson, pour étudier ces phénomènes merveilleux et chercher à savoir s'ils avaient quelque réalité. Il a rapporté de son voyage un long rapport [1] qui a été soumis à l'examen d'un comité choisi parmi les membres de la société et dont faisaient partie MM. Sidgwick, Myers, Gurney, etc. Voici la conclusion à laquelle est arrivé ce comité :

« Pour nous, Mme Blavatsky n'est pas le porte-voix de voyants cachés, ni une simple et vulgaire aventurière ; nous pensons qu'elle a

1. *Soc. for psych. Research. Proceedings*, vol. III, p. 207.

conquis des droits à vivre dans le souvenir des hommes comme l'un des plus accomplis, des plus ingénieux et des plus intéressants imposteurs de l'histoire [1]. » Nous ne pouvons ici discuter les conclusions du comité : nous ne pouvons que renvoyer au rapport de M. Hodgson. Il a passé cinq mois dans l'Inde, a vu de près les théosophes, a eu entre les mains une correspondance fort compromettante pour la sincérité de Mme Blavatsky (ses lettres à M. et Mme Coulomb, où elle commande d'avance les miracles qu'il lui faut), et a soumis les faits à une critique très pénétrante et si consciencieuse qu'il s'est attiré les railleries des théosophes eux-mêmes. Je ne veux ici qu'indiquer très rapidement les phénomènes que M. Sinnett dit avoir observés et l'interprétation qu'il en donne d'accord avec tous ceux qui partagent sa foi.

Disons tout d'abord que celui des « Frères » avec lequel M. Sinnett a surtout été mis en rapport par l'intermédiaire de Mme Blavatsky est le célèbre Koot-Hoomi. Ce Koot-Hoomi n'est connu que par ses lettres, lettres qui ont été écrites par Mme Blavatsky : l'étude minutieuse faite par M. Hodgson de l'écriture et du style semble du moins l'établir [2]. Les phénomènes produits par Koot-Hoomi sur la demande de Mme Blavatsky sont aussi nombreux que variés : du fond du Thibet, il fait retentir dans les airs des sons de clochette à Simla et fait tomber des pluies de roses à Bénarès; M. Sinnett et ses amis ont besoin d'une tasse à café et d'une soucoupe, loin de la ville, dans une partie de campagne, le « Frère » les leur fait trouver cachées dans le sol et elles sont toutes pareilles à celles que M. Sinnett a achetées à Londres quelques années auparavant et portent encore sans doute la marque du fabricant. Ils n'ont plus d'eau, Mme Blavatsky, grâce à Koot-Hoomi, sait en remplir occultement une bouteille. On trouve une broche dans un coussin clos de toutes parts; une autre broche qu'une dame avait perdue depuis plusieurs années se retrouve sur sa demande dans une corbeille de fleurs du jardin, et pour M. Sinnett, la chose est aisée à expliquer. « On ne prétend pas, dit-il, que les courants mis en jeu transmettent les corps sous la forme solide qu'ils offrent à nos sens, on suppose que l'objet à transporter est d'abord désagrégé, puis qu'il circule dans les courants en particules infiniment ténues et enfin qu'il est reconstitué en arrivant à destination. Dans le cas de la broche, la première opération à faire était de la trouver. Ce n'était qu'une affaire de clairvoyance : un objet laisse une trace invisible partant de la personne qui le possédait, et cette trace peut être suivie comme une piste ; la faculté de clairvoyance est tellement développée chez un adepte en occultisme que notre monde occidental ne peut s'en faire une idée. La broche une fois trouvée, sa désintégration avait lieu, puis l'adepte la faisait parvenir à l'endroit où il voulait la placer [3]. » Ce qui est ici particulièrement intéressant, c'est la

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 277-317.
3. *Le monde occulte*, p. 111.

bonne foi naïve, l'imperturbable sang-froid avec lesquels ces explications sont données. Il y a là un état d'esprit qui mériterait d'être étudié en grand détail, ce que nous ne pouvons faire ici. Rien de plus intéressant que de voir cette crédulité, cette complète absence de critique, cette facilité à accepter les explications les plus invraisemblables et souvent les plus puériles s'unir au goût passionné des faits, à la recherche minutieuse des détails, à une sorte de demi-respect pour la science.

Les « Frères » peuvent correspondre entre eux à de grandes distances, et se manifester aussi aux profanes, pourvu qu'ils aient la foi : ils peuvent parler directement à la pensée, mais d'ordinaire ils préfèrent communiquer par lettres leurs révélations. Seulement ces lettres ne sont pas écrites à notre manière : les « Frères » précipitent directement leur pensée sur le papier, et peuvent ainsi écrire sur une page enfermée dans une enveloppe. Par le même procédé occulte, ils précipitent de la couleur sur une toile et obtiennent des portraits : Mme Blavatsky a pu de cette façon fournir à M. Sinnett celui de Koot-Hoomi. Ces lettres arrivent par les voies les plus étranges. On les trouve sur des arbres, dans des coussins, etc. Certaines personnes les ont vues se former devant elles de toutes pièces dans les airs. Les « Frères » apparaissent aussi aux plus favorisés de ceux qui croient en eux : c'est leur corps « astral » qui voyage ainsi à travers l'espace, tandis qu'ils restent tranquillement chez eux. Nous voilà donc dans un monde de thaumaturges et de visionnaires qui rappelle étrangement celui de la Rome païenne de la fin du IIIe siècle. On peut se croire revenu au temps de Porphyre et de Jamblique : seul le génie métaphysique a disparu. Ces phénomènes merveilleux ne servent d'appui qu'à une doctrine confuse et sans originalité. Elle est beaucoup trop vague et ne se condense pas dans des symboles et des légendes assez frappants, assez précis pour avoir prise sur l'esprit du peuple : elle ne trouve accès qu'auprès des gens du monde, et c'est dans ce milieu qu'elle a fait des adeptes, grâce à leur très insuffisante culture historique.

La théosophie repose en effet tout entière sur la croyance à une doctrine occulte qui aurait été secrètement transmise de génération en génération aux initiés et qui aurait constitué le fond caché et mystérieux de toutes les religions et de toutes les anciennes philosophies. On reconnait par malheur les morceaux qu'on a pris de côté et d'autre et recousus comme au hasard pour en faire la doctrine nouvelle. La position adoptée par les théosophes est commode : pour obtenir les explications dernières, il faut être initié (eux-mêmes ne le sont qu'à demi) et il faut tout croire d'avance, pour que les « Frères » mystérieux et invisibles vous acceptent pour l'un des leurs et vous révèlent le grand mystère. Tout s'explique par des lois naturelles, mais impénétrables. Il y avait, je crois, intérêt à indiquer le caractère de cet étrange mouvement de mysticisme expérimental : il est grand temps maintenant de venir aux œuvres scientifiques qui ont traité de la suggestion men-

tale, d'autant que les théosophes, avec leur amour de l'incroyable, ont plus insisté encore sur les actions que certains hommes pourraient d'après eux exercer à distance sur la matière que sur l'action qu'ils exerceraient directement sur la pensée d'autrui.

III

Tous les faits étudiés par les auteurs qui se sont occupés de la suggestion mentale peuvent se ranger en deux grandes classes : dans la première, nous placerons les phénomènes qui ont été intentionnellement produits par des expérimentateurs; dans la seconde les phénomènes spontanés qui ont été rapportés et collectionnés par les divers auteurs. MM. Gurney, Myers et Podmore n'ont fait que rappeler dans leur livre les études expérimentales dont la suggestion mentale a été l'objet : ils se sont tout particulièrement attachés à l'examen des phénomènes spontanés. M. Ochorowicz au contraire s'en est tenu presque exclusivement à l'analyse et à la critique des expériences : lui-même en a fait un nombre considérable et les rapporte en grand détail.

A mon avis la voie qu'il a suivie est la bonne : on sait sur quel terrain l'on marche, d'où l'on part et où l'on veut arriver : on peut éliminer un grand nombre de chances d'erreur, et même si l'on n'aboutit pas à des conclusions qui puissent être acceptées de tous, on a du moins fait ce qu'il fallait pour ne pas être sa propre dupe. On peut ne pas interpréter ces faits comme M. Ochorowicz, et ne pas conclure comme lui, mais on est obligé de rendre hommage à sa méthode. Mieux que personne il a compris combien il fallait être en garde contre soi-même et ne pas se hâter d'attribuer à la suggestion mentale des phénomènes qui s'expliquent sans elle. Dans le chapitre qu'il a consacré à la suggestion mentale apparente [1], il a très finement analysé les procédés inconscients qui nous permettent souvent de deviner, sans que nous sachions bien comment, la pensée d'autrui. Un sujet endormi avait les yeux bandés, il reconnaissait toute personne qui lui touchait le dos avec le doigt. Mais « il pouvait entendre tout ce qui se passait autour de lui; il était chez lui, l'habitude lui rendait familiers tous les bruits possibles des portes, des meubles, du plancher; il connaissait intimement les huit à dix personnes présentes avant son sommeil; celles qui ne prenaient pas part à l'expérience à un moment donné, ne se gênaient pas pour échanger quelques mots à haute voix, tandis que les autres recommandaient le silence; la perception de voix connues et dont il est facile de deviner la direction permet de se rendre peu à peu compte de la position des divers interlocuteurs; le bruit de déplacements inévitables complète et corrige au fur et à mesure ses idées [2]. » Une autre fois M. Ochorowicz réussit à faire lire à un sujet les yeux fermés plusieurs

1. *De la sugg. ment.*, pp. 3-54.
2. *Ibid.*, p. 6.

pages d'un livre qu'il a lui-même sous les yeux, mais il faut lui dire les premiers mots du passage que l'on veut qu'il récite. Mais le sujet avait lu le livre deux fois peu de temps auparavant : l'extrême vivacité des souvenirs dans le somnambulisme explique le phénomène [1].

Des mouvements commandés mentalement sont exécutés, mais le sujet est un ami de M. Ochorowicz, vivant avec lui : il était fréquent qu'ils eussent en même temps les mêmes idées : puis les mouvements ordonnés étaient des gestes très communs dont le nombre est fort restreint et qui pouvaient être devinés au hasard. Dans une expérience de table tournante, le nom de la grand'mère d'une personne qui n'était pas à la table, nom que tout le monde croyait ignorer, fut indiqué. Vérification faite, une des personnes assises à la table le connaissait [2]. Une table frappe 23 coups ; la personne dont M. Ochorowicz demandait l'âge avait vingt-trois ans. Mais, dit-il, « lorsque la table après avoir frappé 23 coups s'arrêta un moment, je me suis empressé de dire : « C'est juste » ; or avant d'arriver au 23e coup, la table s'arrêtait aussi parfois et je ne disais rien [3]. Souvent c'est tout simplement une association d'idées qui fournira l'explication que l'on cherche, et toutes les fois que plusieurs personnes sont réunies pendant un certain temps, il y a grand'chance que les mêmes associations amènent au même moment les mêmes pensées dans leurs esprits. On cause dans un salon de la politique coloniale et aussitôt après une dame se met au piano. Quelque temps après on cause de nouveau du même sujet : vous ordonnez mentalement à la dame d'aller au piano, elle y va. Il faut aussi se mettre en garde contre les habitudes que l'on donne, sans le savoir, aux sujets que l'on endort, contre l'extrême acuité de leur sens lorsqu'ils sont en somnambulisme. Ils perçoivent parfois de très légers courants d'air produits par les gestes, des différences de température extrêmement faibles qui suffisent à les guider. C'est à des sensations cutanées, spécialement à des sensations thermiques et à des sensations olfactives que semble dû le prétendu pouvoir de certaines somnambules de deviner les maladies de ceux qui viennent les consulter. La sagesse consiste à se méfier. M. Ochorowicz essaye de provoquer la catalepsie par ordre mental : il lève le bras du sujet, le bras reste levé. Tout à l'heure, lorsqu'il examinait l'état des muscles, le bras retombait. Mais c'est qu'il produisait d'ordinaire l'état cataleptique du bras, en le soulevant d'une main et en faisant de l'autre quelques passes sur lui. Une association entre une image et un mouvement explique tout : il produisait la catalepsie en cherchant à la vérifier. S'il ne la produisait pas tout à l'heure, c'est qu'en réalité le mouvement n'était pas le même. « On soulève autrement un bras pour le faire retomber, et autrement pour voir si par hasard il ne restera pas

1. *Ibid.*, p. 8.
2. *Ibid.*, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 12.

en l'air [1]. » — Voilà bien des raisons pour ne se rendre qu'à l'évidence et n'admettre qu'à la dernière extrémité la suggestion mentale. Cependant les expériences du Dr Baréty (de Nice), de M. Ch. Richet, sans paraître démonstratives à M. Ochorowicz, l'engagèrent à continuer ses recherches : il put lui-même faire quelques expériences sur le sujet du Dr Baréty, mais elles donnèrent des résultats confus, difficiles à interpréter. Il a entrepris alors de vérifier les expériences de la « *Society for psychical research* ». Le sujet sur lequel il a opéré était une dame, âgée de soixante-dix ans, sensible à l'hypnoscope, c'est-à-dire, d'après M. Ochorowicz, hypnotisable, et fort intelligente.

Une série de trente et une expériences (consistant à deviner un objet, une couleur, un chiffre, une carte, etc.) a donné treize succès. Mais là encore on peut se demander, et c'est ce que fait M. Ochorowicz, si la réussite n'a pas été due à un enchaînement d'associations qui amenait le sujet à penser précisément au même objet que l'expérimentateur. Il cite une série de trois expériences qui indique bien comment peut fonctionner ce mécanisme :

Objet pensé.		Objet deviné.
Rouge	(Une couleur)	Rose
Le lilas.	(Une fleur)	Le lilas.
Mme J.	(Une personne présente)	M. D.

« On prévient le sujet qu'il s'agit d'une couleur, il ne la devine qu'approximativement : c'était rouge, il devine rose. Rose, qui est en même temps le nom d'une fleur, nous suggère à nous tous l'idée d'une fleur. On prévient le sujet qu'il s'agit d'une fleur. Le lilas se trouve au milieu de la table : tout le monde l'avait remarqué, il se présente le premier à l'esprit de tout le monde. Puis, dès qu'il s'agit d'une idée un peu plus éloignée et où la probabilité reste toujours assez forte (il n'y avait qu'une dizaine de personnes), il y a échec [2]. » D'autres séries d'expériences ont donné des succès plus complets à M. Ochorowicz sans que la réalité de l'action mentale lui fût pour cela démontrée : il lui semblait toujours possible que le sujet devinât sa pensée, grâce à une même série d'associations, grâce aussi à des signes involontaires, inconsciemment donnés, inconsciemment interprétés. C'est au-dessous de la conscience que s'accomplit tout ce sourd travail dont nous ne saisissons le plus souvent que les résultats ultimes, qui nous semblent alors merveilleux.

M. Ochorowicz comprit que c'est en s'adressant à des phénomènes très simples, à des phénomènes de mouvement qu'il aurait chance de travailler utilement à la solution du problème qui le préoccupait. Il pourrait se placer alors dans des conditions telles qu'aucune suggestion involontaire ne pourrait atteindre le sujet. Il a fait sur une malade, Mme M., une série de 41 expériences du 2 décembre au 24 janvier.

1. *Ibid.*, p. 46.
2. *Ibid.*, p. 74.

C'est une femme de vingt-sept ans, d'une forte constitution, mais hystéro-épileptique et sujette à des accès délirants. Il l'endormait d'un sommeil profond, puis lui donnait mentalement sans la toucher un ordre mental tel que celui-ci : lever la main droite, donner la main à quelqu'un, aller s'asseoir dans un fauteuil, etc. Treize ou quatorze fois seulement l'échec a été complet; dans tous les autres cas, la malade, après une plus ou moins grande hésitation, a obéi en partie tout au moins à l'ordre mental qui lui était donné. M. Ochorowicz indique encore quelques expériences, mais beaucoup moins nettes, qu'il a tentées sur deux autres sujets : je citerai par exemple une malade qui, après avoir refusé de se mettre au lit, se décide à se coucher lorsque l'ordre mental lui en a été donné. Il rapporte aussi en grand détail les expériences qui ont été faites au Havre sur Mme B. par M. Pierre Janet et le Dr Gibert, et auxquelles il a assisté. Elles consistent essentiellement à endormir le sujet à distance (la distance est d'au moins 1200 m.). J'ai assisté moi-même à ces dernières expériences; je n'en donne pas le récit détaillé que l'on trouvera tout au long dans le livre dont nous parlons et dans les communications de M. Pierre Janet à la *Société de psychologie physiologique*. Sur les quatre expériences citées par M. Ochorowicz deux ont réussi, et l'une d'elles très nettement.

Tels sont les faits observés par M. Ochorowicz lui-même. Il a réuni à la suite à peu près tous ceux qui sont cités par les auteurs qui se sont occupés de la question; il les a classés méthodiquement, ce qui fait de son livre un résumé très complet et très clair de ce que l'on sait de la suggestion mentale. Il a largement puisé dans les ouvrages des magnétiseurs et les faits qu'il y a recueillis sont parmi les plus intéressants qu'il rapporte. Il a classé sous cinq chefs principaux les phénomènes qu'il étudie : transmission nerveuse des maladies, transmission des états émotifs, des sensations, des idées, de la volonté. La suggestion mentale à échéance, la suggestion à distance sont étudiées à part.

Depuis fort longtemps on parle de contagion nerveuse, mais il est nécessaire de s'entendre, car on peut réunir sous cette seule expression deux choses fort différentes. La contagion nerveuse qui est universellement admise n'a rien à faire avec la suggestion mentale : on sait que la vue d'une attaque hystéro-épileptique provoque une attaque du même genre chez les sujets prédisposés, on connait de véritables épidémies de chorée; mais, dans tous ces cas, ce qui agit, c'est une image perçue par les voies ordinaires. Toute image tend à se réaliser en un mouvement, toute idée à produire un acte ou une série d'actes. C'est ce qui se passe ici : le malade se suggère à lui-même la crise dont il va être pris, comme un expérimentateur pourrait la suggérer à un sujet hypnotisé. Mais on peut concevoir une autre espèce de contagion nerveuse : ce serait la transmission directe d'un individu à un autre d'un état organique, transmission qui aurait lieu indépendamment de toute représentation. S'il était démontré que cette transmission existât réellement, la plupart des objections que l'on peut

opposer à l'hypothèse de la suggestion mentale disparaîtraient. On comprend en effet que si un état nerveux peu complexe (de la fatigue, je suppose, ou un mal de tête) peut être transmis directement d'un organisme à un autre, il n'est pas invraisemblable qu'un état plus complexe (tel que celui qui correspond objectivement à une sensation, ou à une pensée) puisse se transmettre aussi. De là la très grande importance que M. Ochorowicz attache à cette question. Il a recueilli un certain nombre de faits qui tendent à établir que, dans quelques cas, des états organiques se sont réellement transmis d'un individu à un autre [1]; il a pu en observer lui-même quelques-uns au cours de ses très nombreuses expériences d'hypnotisme : ainsi, après avoir magnétisé un malade tabétique et lui avoir longtemps imposé les mains sur les cuisses, il a souvent ressenti dans le dos ou le bras des douleurs analogues aux douleurs fulgurantes, mais très atténuées [2]. Il parle aussi de maux de tête, de douleurs rhumatismales passagères qu'il aurait ainsi contractées. La preuve cependant est loin d'être faite et les causes d'erreur sont si nombreuses que le plus sage est de réserver son jugement. M. Ochorowicz a indiqué l'extrême difficulté qu'il y avait à isoler de la contagion psychique cette forme directe de la contagion nerveuse. Il a montré comment dans les cas même où rien ne semblait devoir nous renseigner sur la nature de la maladie, des sensations olfactives, thermiques, tactiles, etc., nous apprennent, sans que nous nous en doutions, ce que nous avons besoin de savoir. L'image agit alors et nous retombons sur des phénomènes connus.

Il faut se défier aussi des coïncidences : souvent c'est de la transmission de douleurs, de malaises, etc., que l'on parle; cela est bien vague, bien indéterminé. J'en dirai autant de la transmission des émotions. Notre science des émotions est trop peu avancée encore pour que nous ne nous laissions pas prendre souvent à des analogies grossières dues à de pures coïncidences. Les expériences faites sur les sensations ont plus de valeur. M. J. Janet [3] se brûle fortement le bras; Mme B. est dans la pièce voisine avec M. Pierre Janet, elle crie, et se plaint, montre son bras où elle semble souffrir beaucoup; l'endroit qu'elle montre est bien celui où s'est brûlé M. Janet. Mais le phénomène n'a pas eu d'ordinaire la même netteté, tant s'en faut. Cependant Mme B. semblait reconnaître la substance que goûtait l'expérimentateur, et distinguer ainsi le sucre du poivre et du sel. J'ai assisté moi-même à l'expérience suivante : M. Gibert et moi nous étions dans une pièce voisine de celle où se trouvait Mme B., il se pince la main. Nous trouvons Mme B. très agitée, criant : « Méchant, méchant », et montrant sa main. Dans les mêmes conditions, M. Gibert se pique le front, Mme B. porte en gémissant sa main droite à son front. Mais je n'affirmerais pas que malgré le

1. *De la suggest. ment.*, cas cité par Bertrand (p. 162-163). Rapp. du Dr Husson à l'Acad. de méd., *ibid.*, p. 170-173. Cas cités par Du Potet, p. 209-212.
2. *Ibid.*, p. 206.
3. *Revue phil.*, août 1886.

soin que nous y avons mis, nous ayons réussi à écarter toutes les causes d'erreur : il est bien difficile de se placer dans des conditions expérimentales assez rigoureuses pour que l'on puisse affirmer que la suggestion mentale est la seule interprétation légitime des phénomènes que l'on a observés. Les expériences les plus systématiques qui aient été faites sur ce point sont certainement celles qui ont été instituées par les membres de la *Society for psychical research*. Elles ont été faites sur des sujets endormis et sur des personnes éveillées : le résultat a été à peu près le même dans les deux cas [1]. Deux séries d'expériences sur le tact ont donné avec un sujet magnétisé 20 succès sur 24 expériences. Le sujet était assis, les yeux bandés, et l'expérimentateur se tenait derrière lui. Quatre expériences sur le goût n'ont donné en somme que des résultats négatifs. Dans une autre série de 32 expériences sur le goût, on obtient 12 succès, mais il convient de tenir compte ici des sensations olfactives. Les sujets étaient éveillés et avaient les yeux bandés. Voici encore quelques chiffres, les expériences sont faites sur des sujets éveillés : Goût et odeurs, 94 expériences, 42 succès; 2e série, 6 expériences, 1 succès; 3e série, 18 expériences, 4 succès. Douleurs : 52 expériences, 32 succès; 2e série, 21 expériences, 6 succès; 3e série; 36 expériences, 16 succès. Nous ne parlons pas ici des expériences faites sur les images visuelles, elles se confondent presque avec celles que l'on a instituées sur la transmission des idées. Là encore, ce sont les travaux de la *Society for psychical research* qui ont donné les résultats de beaucoup les plus intéressants [2]. Un très grand nombre d'expériences ont été faites : elles consistent à faire reproduire au sujet sans qu'il puisse le voir (les sujets sont éveillés) un dessin que trace au moment même l'expérimentateur, à lui faire deviner une carte, un nombre, un nom, un objet quelconque. Nous ne pouvons les citer ici; leur description peut remplir dès maintenant tout un volume. Disons seulement que la proportion des succès est très considérable : sur une série de 478 cas, nous relevons 184 succès. Ce sont certainement, parmi tous les faits que l'on a allégués pour prouver la réalité d'une action mentale directe, ceux qui semblent le mieux l'établir. Mais là encore nous ferons des réserves. Aucun des faits recueillis par M. Ochorowicz n'offre aussi peu de prise à la critique que ceux-là. Les expérimentateurs sont des hommes de bonne foi et des hommes de science, ils se sont placés dans des conditions en apparence irréprochables et il m'est presque impossible de dire nettement ce qui empêche leurs expériences d'être absolument convaincantes, de prouver ce qu'elles veulent prouver. La vérité, c'est qu'un phénomène ne peut prendre définitivement place dans la science que lorsque les conditions où il se produit ont été complètement déterminées : nous ne sommes en droit d'affirmer qu'un phénomène est cause d'un autre phénomène que lorsque nous sommes

1. *Society for psych. res. Proceedings*, t. I, p. 225-228; t. II, p. 3-4, 17-19, 205-206; t. III, p. 424-452.

2. *Ibid.*, I, 13-65, 70-98, 161-216, 263-284; II, 1-12, 24-42, 189-200; III, 424-452.

sûrs d'avoir éliminé toutes les autres causes qui auraient pu agir; ce n'est pas le cas ici. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que, dans l'hypothèse de la suggestion mentale, le phénomène que nous voyons se produire s'expliquerait aisément, que c'est l'interprétation la plus commode et en somme la plus claire : est-ce à dire pour cela qu'elle soit vraie? Nous avons vu et M. Ochorowicz nous a montré lui-même combien il était facile de se laisser égarer par des apparences : nous ne sommes jamais très sûrs d'être à l'abri de l'action du milieu psychique, des suggestions inconscientes; nous ne savons pas quelle est la limite de la délicatesse des sens chez certains sujets. Il serait peu scientifique de nier *a priori* que la suggestion mentale soit possible, mais nous devons ne l'admettre comme une réalité que si réellement toutes les autres causes qui peuvent contribuer à la production du phénomène ont été éliminées dans l'expérience. Seul un très grand nombre d'expériences, faites dans des conditions rigoureuses par un grand nombre d'expérimentateurs, permettra peut-être d'arriver à ce résultat.

J'aime peu l'expression de transmission « de la volonté » qu'emploie M. Ochorowicz. Une volition est le résultat ultime de tout un travail psychique : elle est le produit d'instincts, d'habitudes, de tendances motrices, d'images, d'idées qui se combinent et réagissent les unes sur les autres de cent manières différentes. Si quelque chose se transmet, ce sont bien plutôt les éléments de la volonté que la volonté elle-même. Au reste, ce dont il s'agit le plus souvent, c'est de tendances motrices : l'expérimentateur donne au sujet l'ordre mental d'exécuter un mouvement et le sujet l'exécute. Depuis les observations de Puységur, les faits ont été constatés par plusieurs psychologues et plusieurs physiologistes, mais dans toutes les expériences où le sujet et l'expérimentateur sont voisins l'un de l'autre, les causes d'erreur sont très nombreuses : il est bien plus facile de suggérer involontairement un mouvement qu'une image, et le sujet ne peut choisir qu'entre un nombre d'actes toujours assez restreint. Dans cet ordre de recherches, les expériences les meilleures de beaucoup sont celles où le sujet est séparé de l'expérimentateur par une longue distance : le sommeil seul a été obtenu dans ces conditions. Les expériences de M. Pierre Janet et du Dr Gibert au Havre, celles du Dr Héricourt, les faits rapportés par le Dr Dusart semblent confirmer les résultats auxquels étaient arrivés autrefois le baron du Potet et le Dr Foissac et qui avaient été au reste soumis au contrôle d'une commission médicale [1]. M. Héricourt ne cite qu'une seule expérience faite à grande distance (environ 300 mètres) qui ait réussi, mais voici ce qu'il a observé et qui est fort intéressant. « Étant dans un salon avec Mme D. je lui disais que j'allais essayer de l'endormir d'une pièce voisine, les portes étant fermées. Je passais alors dans cette pièce avec la pensée bien nette de la laisser éveillée; quand je

1. *De la suggest. ment.*, p. 409-415.

revenais je trouvais en effet Mme D. dans son état normal et se moquant de mon insuccès. Un instant plus tard, ou un autre jour, je passais dans la pièce voisine sous un prétexte quelconque, mais cette fois avec l'intention bien arrêtée de produire le sommeil, et après une minute à peine le résultat le plus complet était obtenu [1]. » Cette expérience semble concluante et cependant on peut lui adresser des critiques. Et d'abord elle n'a toute sa valeur que la première fois où elle a été faite. Pour une cause fortuite le sujet ne s'est pas endormi lorsque vous l'avez prévenu que vous alliez l'endormir à distance, peut-être tout simplement parce qu'il croyait cette action à distance impossible : une association peut se former dans son esprit entre le fait que vous l'avez prévenu et le fait qu'il ne s'est pas endormi et rendre dorénavant le sommeil impossible ou fort difficile dans les mêmes conditions. D'autre part, qui pourrait répondre que lorsque l'expérimentateur sort du salon pour aller chercher son mouchoir, il ait exactement la même attitude que lorsqu'il passe dans la pièce voisine pour tenter d'endormir un sujet par action mentale? Dans les deux cas, il peut y avoir des indications données inconsciemment, inconsciemment perçues et qui suffiraient à tout expliquer. Les faits rapportés par le Dr Dusart [2] sont beaucoup plus probants : le sommeil sans aucune entente préalable avec la malade ni avec son entourage s'est produit plusieurs fois à la suite d'un ordre mental donné à grande distance (7 et 12 k. par exemple). Les expériences si consciencieusement et si méthodiquement poursuivies par M. Pierre Janet sont désormais classiques : sur une série de vingt-deux expériences faites soit par lui, soit par le Dr Gibert, il a obtenu seize succès. La proportion, comme on le voit, est énorme.

Il faut ici, comme dans le cas du Dr Dusart, écarter résolument l'hypothèse d'une série de coïncidences : elle est invraisemblable. Dans les expériences [3] auxquelles j'ai moi-même assisté, le sommeil a trois fois suivi à quelques minutes à peine d'intervalle l'ordre mental donné à distance. Faut-il donc affirmer que dorénavant l'action à distance doit être tenue pour un fait acquis et démontré? tel n'est pas notre avis. La rareté des phénomènes observés, l'ignorance où nous sommes des conditions expérimentales, l'extrême difficulté d'écarter toutes les causes d'erreur, dont beaucoup existent certainement sans que rien vienne nous les déceler, nous obligent, je crois, à suspendre par prudence notre jugement. Nous n'en sommes pas encore venus au moment de conclure : contentons-nous longtemps encore d'enregistrer les faits lorsqu'ils nous paraissent avoir été constatés par des expérimentateurs clairvoyants, sévères pour eux-mêmes et de bonne foi.

1. *Bull. de la Soc. de psych. phys.*, 1885, p. 37.
2. *Ibid.*, 1886, p. 39-40.
3. Six expériences dont une seule a abouti à un échec complet.

IV

Le livre de MM. Gurney, Myers et Podmore est consacré à l'étude de phénomènes d'un ordre assez différent. Son titre *Phantasms of the Living* demande à être expliqué à des lecteurs français, il pourrait égarer sur ce que renferme l'ouvrage. Bien que ses auteurs, et nous aurons à revenir sur ce point, n'aient pas eu exclusivement, en le publiant, des préoccupations d'ordre scientifique, c'est cependant une œuvre scientifique qu'ils ont composée. Leur livre est essentiellement un recueil de faits : les théories, les explications, les discussions n'y tiennent que peu de place, il est rempli presque tout entier par l'exposé des faits, nous dirions volontiers par les dépositions des témoins. Voici quelle est l'espèce de phénomènes sur laquelle porte cette enquête, il arrive parfois qu'au moment de la mort d'une personne un de ses parents ou de ses amis éprouve une hallucination visuelle ou auditive qui lui montre cette personne ou lui fait entendre sa voix. Dans le cas d'extrême danger, de maladie grave, on voit le même phénomène se produire : quelquefois, mais beaucoup plus rarement, semble-t-il, une personne *apparaît* à une autre sans qu'il y ait rien d'anormal dans son état à ce moment. Ces faits peuvent-ils s'expliquer par de simples coïncidences ou faut-il admettre une action à distance, *télépathique*, suivant l'expression qu'emploient MM. Myers et Gurney, de l'un des esprits sur l'autre?

Tel est le problème que se sont posé les auteurs : pour le résoudre ils ont ouvert une vaste enquête dont ils nous apportent les résultats. Ils ont recueilli un grand nombre de faits et publié seulement ceux qui leur paraissaient concluants : le nombre total qu'ils citent est de 702. Ils en ont fait entrer dans le corps de l'ouvrage 357 qui leur paraissaient mieux établis que les autres et qu'ils connaissaient par des témoignages de première main : ils ont rejeté dans un supplément tous ceux qui ne leur sont connus que de seconde main ou qui leur semblent ne pas présenter de suffisantes garanties contre les chances d'erreur. La question ne se pose pas, pour MM. Myers et Gurney, comme elle se poserait pour nous. Les expériences que nous avons citées plus haut les ont en effet convaincus que dans certaines conditions, les sensations, les images, les pensées, peuvent réellement se transmettre d'un individu à un autre. Si l'on admet le fait comme démontré, si on le rapproche des expériences qui ont semblé établir qu'un esprit peut agir sur un autre à des distances parfois considérables, il deviendra assez naturel de faire l'hypothèse que lorsqu'une personne aura vu lui apparaître un de ses proches mourant, que le moment de la mort aura coïncidé exactement avec l'hallucination, c'est parce que l'esprit du mourant aura exercé sur le sien une certaine action. Je sais que, dans ce cas même, bien des objections viendraient à l'esprit, et j'en indiquerai plus loin quelques-unes. Mais du moins il serait aisé de

comprendre qu'en présence de phénomènes assez obscurs et difficiles à interpréter, nous fussions tentés de les ramener à des phénomènes connus et de les expliquer par eux. Seulement la preuve de la transmission de la pensée ne nous semble pas faite à ce point qu'elle puisse servir d'explication à des phénomènes d'un ordre un peu différent : il y a lieu à revenir sur les faits expérimentaux, et nous ne serons pas, avant longtemps, me semble-t-il, en droit de conclure. C'est donc aux *hallucinations véridiques*, à nous prouver à elles toutes seules la nécessité d'admettre une action mentale à distance. Dès lors le problème change de face. Nous ne sommes plus en présence d'un ensemble de phénomènes dont les conditions nous échappent et que nous tentons d'expliquer par l'action d'une cause connue d'ailleurs : c'est de l'étude même de ces phénomènes qu'il nous faudra conclure l'existence de cette cause par laquelle nous voulons précisément les expliquer. Les auteurs des *Phantasms of the Living* l'ont si bien senti qu'ils avouent que sans leur croyance très ferme dans la transmission de la pensée, croyance qui repose sur les expériences que nous avons citées, ils n'auraient pas entrepris leur travail. Nous savons que s'il est souvent très difficile d'établir par l'expérience l'existence d'une loi, je veux dire, d'un rapport constant de succession ou de coexistence entre deux phénomènes, ce n'est guère que par l'expérience que nous y pouvons parvenir. C'est par l'expérience seule que nous sommes en état d'interpréter les phénomènes complexes qui nous sont donnés dans la réalité et d'en comprendre la signification vraie. La valeur des conclusions de MM. Myers et Gurney dépend donc en très grande partie des résultats que nous donnera par la suite l'étude expérimentale de la transmission de la pensée.

Voyons maintenant ce que valent les faits mêmes qu'ils ont recueillis. Ce qui frappe en lisant leur livre, c'est que ce qui constitue l'importance des témoignages qu'ils rapportent, ce n'est pas tel ou tel élément commun à tous les faits. Chaque fait contribue à la preuve tout entier : pour avoir une valeur il faut qu'il soit rapporté dans toutes ses circonstances, tel qu'il s'est passé. Si j'étudie les hallucinations, pour chercher à en établir les lois générales, je n'aurai qu'à recueillir un grand nombre de phénomènes de cette espèce, et à rechercher les caractères communs qu'ils présentent. Le plus ou moins de certitude de telle ou telle circonstance particulière n'ajoutera ni n'enlèvera rien à la valeur de mon travail. Si je veux déterminer la loi suivant laquelle bat le cœur d'une grenouille, peu importe que je me trompe en rapportant mes expériences sur le nombre des personnes qui étaient dans mon laboratoire, sur la place où j'ai posé le scalpel dont je me sers, sur l'heure qu'il était au moment où je faisais mes recherches : j'aurai beau ignorer ce que j'ai fait ce jour-là et quelles personnes j'ai rencontrées, mes expériences vaudront ce qu'elles valent en elles-mêmes, ni plus ni moins. Mais ici toutes les circonstances importent, et nous ignorons si celles que nous omettons n'avaient pas précisément un

intérêt capital. C'est donc un événement particulier dont il faut faire la preuve. Qui ne sait l'extrême difficulté à laquelle on se heurte dans ce cas et qui fait des recherches d'érudition historique un problème presque insoluble? Un magistrat éminent, M. Tarde, avoue qu'il est presque impossible en matière criminelle d'atteindre autre chose que des probabilités et cependant c'est à des faits comparativement grossiers que l'on a affaire. Combien il est plus facile de prouver que c'est tel ou tel qui a commis un crime, vol ou meurtre, que de rapporter exactement tous les détails d'une hallucination, sans en ajouter et sans en omettre. Deux hommes qui ont assisté à un même événement le racontent avec mille différences de détail : à huit jours de distance le même homme n'en donnera pas deux versions identiques, jusqu'au moment où il se sera inconsciemment fabriqué à lui-même une histoire qu'il apprendra par cœur et prendra très sincèrement pour la vérité. Et lorsqu'on remarque que l'immense majorité des cas cités dans le livre dont nous nous occupons ont été observés par des femmes, des ecclésiastiques, des militaires, des commerçants, tous gens qui n'ont que peu d'habitude de la critique scientifique et qui ne se tiennent pas en perpétuelle défiance d'eux-mêmes et d'autrui, quand on réfléchit à l'invraisemblable précision de beaucoup de ces récits, on se sent pris d'une très légitime défiance et l'on est conduit à se demander s'il est prudent d'accepter des conclusions qui ne reposent que sur une explication hypothétique de faits aussi peu certains. Cette difficulté ne pouvait échapper à des esprits aussi scientifiques que ceux des auteurs des *Phantasms*, aussi ont-ils consacré un long chapitre de leur livre [1] à exposer les règles de critique qu'ils ont suivies et à discuter les objections qu'on pouvait leur opposer, mais ils ne nous paraissent pas en avoir vu toute la gravité. Il semble bien que l'hypothèse des coïncidences fortuites ne suffise pas à expliquer pleinement tous les faits, mais les faits se sont-ils réellement passés tels que MM. Gurney et Myers les rapportent, c'est ce que nous ne pouvons savoir, pas plus qu'eux-mêmes, ni, croyons-nous, que ceux qui les ont personnellement expérimentés. Il y a même parfois des contradictions entre quelques-unes de leurs affirmations dans ce chapitre et les faits qu'ils citent : ils disent par exemple que ce n'est pas une croyance répandue que l'apparition d'une personne soit une annonce de sa mort, et dans un grand nombre des récits qu'ils rapportent, il est dit nettement que la personne qui a éprouvé l'hallucination en a conclu que l'ami ou le parent qui lui était apparu était mort ou allait mourir. Mais ce qu'ils ont très bien vu [2], c'est que nous faussons la réalité en voulant lui donner une forme définie et que pour alléger notre mémoire nous simplifions et arrangeons à notre gré des phénomènes très complexes souvent et très vagues. J'aurais aimé qu'ils eussent tenu plus grand

1. *Phant. of the Living.*, I, p. 114-185.
2. *Ibid.*, I, p. 130.

compte de cette excellente règle de critique psychologique qu'ils ont su très nettement formuler.

MM. Gurney et Myers (ce sont les auteurs véritables du livre, M. Podmore n'a fait que les aider à recueillir les faits) ont eu l'excellente idée de réunir dans un chapitre spécial des spécimens de tous les types de phénomènes qu'ils étudient[1]. Si l'on n'avait pas le loisir d'étudier en détail ces deux gros volumes, on pourrait prendre une idée très exacte et très suffisante de la question en le lisant. Les auteurs ont d'abord étudié les phénomènes qui sont les plus voisins de ceux que nous avons rapportés à propos de la transmission expérimentale de la pensée : ce sont des transmissions tout au moins apparentes, d'idées, d'images, d'émotions d'un individu à l'autre. Il faut observer que les cas les plus intéressants se rapportent à des personnes qui vivent ensemble ou qui sont étroitement liées et à des jumeaux. Ces faits ne sont cités ici (car, de l'avis de MM. Myers et Gurney, par eux-mêmes ils ne prouveraient rien) que parce qu'ils établissent la transition entre les faits obtenus expérimentalement et les hallucinations télépathiques proprement dites. Parmi les hallucinations « télépathiques » qu'ils rapportent, les plus nombreuses et de beaucoup sont celles qui sont liées à la mort d'un parent ou d'un ami : ce sont les plus fréquentes, paraît-il, et en tout cas ce sont celles où il est le plus facile de vérifier la coïncidence. Il faut les classer sous trois chefs principaux : les rêves, les hallucinations qui se produisent dans les états intermédiaires entre le sommeil et la veille (*Borderland cases*), les hallucinations pendant la veille.

Comme l'argumentation de MM. Gurney et Myers repose en grande partie sur l'extrême rareté des hallucinations chez les personnes qui ne sont atteintes d'aucun trouble mental, il est certain que les rêves ne peuvent lui donner qu'un très faible appui, et nous croyons qu'il serait bon de déduire du total de 357 cas que nous avons indiqués les 79 qui se rapportent à des rêves. Les rêves présentent ce très grand intérêt d'établir la transition entre l'image purement interne et la véritable hallucination, qui ne peut par aucun caractère intrinsèque se distinguer de la perception : ils forment ainsi un des chaînons de cette longue chaîne de phénomènes que les auteurs des *Phantasms* ont suivie patiemment anneau par anneau, mais comme preuves de la réalité de l'action mentale à distance, ils ne peuvent avoir qu'une très faible valeur. Outre la raison que nous en avons donnée plus haut, il est certain que le souvenir que nous avons de nos rêves est assez indéterminé pour qu'il se modifie suffisamment, pour coïncider avec les faits, une fois que nous les connaissons. Il est rare que nous puissions raconter au réveil notre rêve tel que nous l'avons rêvé, nous n'avons au reste aucun moyen de nous assurer de l'exactitude de nos souvenirs : même le récit d'un rêve écrit au réveil ne mérite qu'une confiance limitée, j'entends pour les détails.

1. *Ibid.*, ch. V, p. 186-224.

C'est donc sur l'étude des hallucinations que toute l'attention doit se concentrer. Les hallucinations qui se produisent dans un état intermédiaire entre le sommeil et la veille présentent un très grand intérêt, et, mettant de côté pour un instant le point de vue où se sont placés MM. Gurney et Myers, je pense qu'il y aura un véritable profit pour tout psychologue à étudier avec attention les cas très intéressants qu'ils ont recueillis : ce sont des documents précieux pour l'étude des rapports du rêve et de l'hallucination. Il serait tout à fait inexact de les confondre avec les rêves, elles en sont au point de vue psychologique réellement distinctes : mais elles ont moins de netteté d'ordinaire que les hallucinations de la veille, il est plus facile de les distinguer des perceptions. Elles sont aussi plus fréquentes.

Au moment où l'on s'endort comme à celui où l'on s'éveille, l'esprit n'a pas la clarté, la pleine possession de soi qu'il peut avoir lorsque pendant la journée on vaque à ses affaires, aussi est-ce aux hallucinations de la veille qu'il faut surtout s'attacher. M. Gurney indique les analogies qui existent entre les hallucinations subjectives et celles qu'il appelle « télépathiques » et aussi les différences qui les séparent d'après lui [1]. Il est assez souvent difficile de savoir si l'on a affaire à une hallucination télépathique ou à une hallucination subjective, spécialement dans le cas où l'anxiété, la terreur ou l'attente entrent en jeu : aussi a-t-on pris soin d'écarter autant que possible les cas où ces causes avaient pu agir. Il arrive souvent que comme toutes les autres, les hallucinations télépathiques se développent graduellement : tantôt une personne apparaît que l'on ne reconnaît que plus tard, tantôt c'est une forme qui ne se précise que peu à peu, tantôt une scène tout entière dont des diverses phases se déroulent successivement : c'est du reste presque toujours une scène à un personnage. La part du sujet dans les hallucinations télépathiques est très considérable : il y met beaucoup du sien, semble-t-il, et souvent l'action qui s'exerce sur lui n'est que le point de départ d'une hallucination subjective où à vrai dire l'agent n'est pour rien : c'est ainsi que s'expliquent les apparitions des mourants. Ils n'avaient très probablement pas dans l'esprit l'image de leur corps, mais l'action qu'ils ont exercée sur l'esprit de leurs amis leur a suggéré cette image, qui s'est objectivée alors en une hallucination. L'action télépathique ne consisterait donc alors qu'à obliger en quelque sorte la personne sur laquelle elle s'exerce à éprouver une hallucination, hallucination qui soit liée à la personne de l'agent. La mémoire et l'imagination font le reste. Tel n'est pas toujours le cas du reste, et parfois il semble bien que des détails de costumes par exemple, tout à fait ignorés de la personne qui a éprouvé l'hallucination, aient été perçus par elle. Cela tiendrait aux images qui existent alors, sans qu'il en ait conscience, dans l'esprit de l'agent. Les différences principales qui séparent ces hallucinations des hallucinations

1. Nous ne faisons ici que résumer les idées de l'auteur.

subjectives sont d'une part la très grande prépondérance des hallucinations visuelles sur les hallucinations auditives, et la prépondérance plus décidée encore des cas où les personnes ou les voix ont été reconnues sur ceux où elles ne l'ont pas été. MM. Gurney et Myers se sont livrés à une enquête pour déterminer combien de personnes ont éprouvé des hallucinations qui n'ont coïncidé avec aucun événement extérieur : elle a porté sur un groupe de 5680 personnes; le résultat est le suivant : dans les douze dernières années, un adulte sur 90 a éprouvé une hallucination auditive, 1 sur 247 une hallucination visuelle. Rapprochés des chiffres que leur a fournis leur étude des hallucinations télépathiques, ces résultats rendent peu vraisemblable que les coïncidences soient dues au hasard seul. Ce que nous pouvons nous demander, c'est quelle est la valeur de cette enquête et quelle confiance il faut avoir dans les réponses qui ont été faites aux questions que l'on a posées. Là encore les chances d'erreur sont si nombreuses que nous ne croyons pas que cette statistique puisse réellement servir de base pour un calcul des probabilités. MM. Gurney et Myers étudient à part deux catégories de phénomènes tout particulièrement intéressantes : ce sont d'abord les cas où l'action est réciproque, où deux personnes apparaissent l'une à l'autre, mais ils sont extrêmement rares, paraît-il : ce sont ensuite ceux où une même hallucination affecte à la fois plusieurs personnes : ils en citent 48 dans le corps de l'ouvrage. Deux hypothèses se présentent pour les expliquer, d'après M. Gurney : il faut admettre ou bien que l'agent a agi à la fois sur l'esprit de plusieurs personnes ou bien qu'il n'a agi que sur une seule personne qui à son tour a réagi sur les autres. La première hypothèse offre de grandes difficultés, lui semble-t-il : les formes des hallucinations télépathiques sont très variées, et ces hallucinations peuvent être séparées de l'événement avec lequel elles coïncident par un espace de temps assez variable : il est étrange qu'elles apparaissent au même moment sous la même forme chez plusieurs personnes. Il faut ajouter qu'il est fort rare que ces hallucinations collectives soient éprouvées par des personnes séparées et que, même dans ce cas, elles sont d'ordinaire voisines l'une de l'autre. M. Myers, dans une note assez longue [1], propose une autre interprétation des phénomènes : il pense qu'à côté de la télépathie, il y a place pour la clairvoyance, pour la perception à distance. Nous n'avons pas ici à discuter cette opinion, nous ne faisons que l'indiquer.

V

Les livres dont nous venons de parler méritent d'être lus par tous ceux qui s'intéressent à la psychologie. M. Ochorowicz nous a donné un tableau complet de tout ce qui a été fait sur la suggestion mentale,

1. *Note on a suggested mode of Psychical interaction*, II, p. 277-316.

et la théorie qu'il propose pour l'explication des phénomènes qu'il étudie nous paraît presque la seule acceptable, si l'on admet leur réalité. MM. Gurney, Myers et Podmore ont, au prix d'un travail énorme, recueilli une masse considérable de faits et de documents, qui, à plus d'un titre, sont d'un haut intérêt et les ont classés avec un ordre et et une clarté admirables. Ce sont là des œuvres faites avec conscience, par des hommes qui connaissent à fond la question qu'ils traitent et qui n'ont rien négligé pour s'éclairer. Nous aimerions à pouvoir adresser les mêmes éloges au livre de M. Gibier. La partie expérimentale est fort courte, elle n'occupe que 57 pages sur plus de 400; elle consiste exclusivement dans la description d'expériences que M. Gibier a faites sur Slade, le fameux medium américain : elles ne se rapportent pas au reste à la suggestion mentale; les seules dont M. Gibier se porte garant ont pour objet ce qu'on est convenu d'appeler l'écriture spontanée : un crayon est placé entre deux ardoises, le médium applique les mains sur les ardoises (sauf un seul cas où, paraît-il, Slade ne les aurait même pas touchées) et lorsqu'on les sépare l'une de l'autre, on trouve sur l'une d'elles plusieurs lignes d'écriture. Nous ne sommes pas à même de faire la critique de ces expériences, et nous sommes contraints de les accepter, telles qu'on nous les donne; mais la légèreté, pour ne pas dire plus, qui se marque dans le long exposé historique que M. Gibier a placé dans son livre; est faite pour nous mettre en défiance. La seconde partie n'est guère que la transcription d'une communication de Jobert de Lamballe à l'Académie des sciences (18 avril 1859), d'un article du Dr Dechambre paru à la *Gazette hebdomadaire*, et d'une brochure bien connue de M. W. Crookes, mais la première est un tissu d'erreurs historiques et d'affirmations sans preuves. M. Gibier en est encore à citer M. Jacolliot comme une autorité en ce qui touche l'histoire et la religion de l'Inde : il date sans hésiter des documents sanscrits de 58 000 ans avant le Christ, et s'appuie sur Ammien Marcellin, pour parler des Chaldéens. Il fait de la croyance à un Dieu en trois personnes et à l'immortalité de l'âme, la doctrine centrale du bouddhisme! Il joint à tout cela des anecdotes amusantes, mais connues, sur M. Vacquerie et Mme de Gasparin, l'histoire des frères Davenport et des articles extraits des journaux spirites. Cet ensemble constitue-t-il un livre? nous laissons aux lecteurs le soin d'en juger.

VI

Nous connaissons maintenant les faits, tenons un instant pour démontrée la suggestion mentale : quelle est la théorie qui nous permettra de nous en rendre compte? De toutes celles qui ont été proposées une seule nous parait acceptable, celle de M. Ochorowicz. La voici brièvement exposée : M. Ochorowicz distingue trois états particuliers dans le sommeil somnambulique : un état *aidéique*, un état *monoidéique*, un état *polyidéique*. (La veille est un état polyidéique plus actif que

l'état polyidéique du sommeil somnambulique.) Les conditions les plus favorables à la suggestion mentale sont de la part du sujet un état de monoidéisme naissant, où il ne peut avoir d'autre idée que celle qu'on lui suggère, de la part de l'opérateur une attention profonde qui se concentre tout entière sur une seule idée ou une seule image [1]. Le « sujet récepteur ne doit pas réfléchir ni deviner, mais subir l'action de l'idée transmise ». L'hypéresthésie des sens ne fera que gêner le phénomène au lieu d'aider à sa production, ou bien nous aurons affaire à une transmission apparente de la pensée et non à la suggestion mentale. Comment cette action directe de la pensée peut-elle s'expliquer? D'abord, à vrai dire, il y a contradiction à parler d'une action de la pensée : elle est de sa nature subjective, interne; ce n'est pas une force, mais une manière d'être, un aspect d'une certaine classe de forces, elle n'agit pas plus qu'elle ne se transmet. Une idée, une image c'est l'aspect interne d'un certain ensemble de phénomènes cérébraux, qui, comme tous les phénomènes objectifs, sont des phénomènes de mouvement. Ce sont ces mouvements, corrélatifs organiques des états de conscience, qui peuvent agir à distance et modifier directement l'état cérébral du sujet sur lequel on expérimente. Or c'est, on le sait, la loi générale de tout mouvement de se transmettre de proche en proche dans tous les sens. Certaines espèces de mouvements se propagent mieux à travers certains corps : ainsi les métaux conduisent l'électricité, les nerfs l'influx nerveux, etc., et alors ils se propagent sans transformation. S'ils ne rencontrent pas ces conducteurs appropriés, ils se transforment. C'est ainsi que le mouvement de translation d'une pierre arrêtée dans sa chute se transforme en chaleur. Mais ce mouvement transformé vient-il à atteindre un milieu identique à celui où il a pris naissance, il subira une nouvelle transformation et reprendra son caractère primitif. C'est ce que M. Ochorowicz appelle la *loi de réversibilité*. Le téléphone et mieux encore le photophone en sont de très claires applications. Les mouvements cérébraux, qui correspondent objectivement à la pensée, mouvements dont nous ignorons la nature, se transmettent nécessairement au milieu ambiant : en se transmettant ils se transforment probablement en mouvements électriques, caloriques, etc. Ces mouvements atteignent-ils un autre cerveau qui soit dans un état identique à celui du cerveau d'où ils sont partis, ils reprennent leur caractère primitif, et l'image, l'émotion qui leur correspondait objectivement est aussitôt présente à la conscience de l'homme sur l'organisme duquel ils ont agi. Aussi M. Ochorowicz, qui distingue soigneusement entre l'hypnotisme et le magnétisme, insiste-t-il beaucoup sur l'importance du rapport magnétique. Une corde n'en fait vibrer une autre que si elle donne la même note. Cette théorie est sans doute jusqu'à présent entièrement hypothétique, mais du moins elle satisfait l'esprit : et il sera sage de s'en contenter, en attendant mieux.

1. *De la sugg. mentale*, p. 252.

Je n'ai pas trouvé dans les *Phantasms of the Living* de théorie claire et cohérente que je puisse exposer à côté de celle de M. Ochorowicz. C'est que la différence est grande entre des expériences précises, faites dans des conditions déterminées et les phénomènes si complexes, si obscurs que MM. Gurney et Myers ont étudiés avec une admirable persévérance. Disons cependant que l'on est frappé des préoccupations religieuses qui ne les abandonnent jamais [1], et que bien des passages feraient soupçonner qu'à côté d'une action physique, ils en admettent une autre proprement psychique, à laquelle la mort même ne mettrait peut-être pas fin. Mais on ne saurait trouver sur ce point dans leur livre une doctrine assez nettement formulée, pour qu'on soit en droit de leur attribuer telles ou telles opinions. Ils ont voulu, disent-ils, nous donner avant tout un recueil de faits bien choisis et bien classés; ils ont largement tenu leur promesse.

VII

Le livre de M. Ochorowicz compterait parmi les travaux qui ont rendu à la psychologie de réels services, quand bien même des expériences ultérieures nous prouveraient que tous les phénomènes qu'il a étudiés peuvent s'expliquer par des transmissions « apparentes » de pensée. Toute une classe de phénomènes psychiques dont on parle beaucoup, mais souvent sans en rien dire qui satisfasse, ont été analysés par lui avec une finesse et une sûreté extrêmes, nous voulons parler des phénomènes psychiques inconscients. Je sais qu'il y a contradiction entre les mots inconscient et psychique et qu'une sensation non sentie est une absurdité. Mais ce qui est vrai, c'est que des milliers d'excitations peuvent nous atteindre sans que nous les sentions, qu'elles peuvent agir sur nous sans que nous en sachions rien. Tantôt nous saisissons à la fois les phases et le résultat du travail cérébral, tantôt nous ne saisissons que le résultat tout seul, sans pouvoir comprendre comment nous y sommes arrivés. Ces excitations non perçues s'emmagasinent en nous; des images, des émotions anciennes s'y ajoutent et ne sont plus représentées dans la conscience, elles n'existent plus en nous que par leurs corrélatifs organiques, mais elles n'en peuvent pas moins réapparaître à un moment donné. C'est en ce sens qu'il faut entendre la mémoire inconsciente, la sensation inconsciente. Nous ne percevons que les différences : toutes les excitations habituelles, continues deviennent donc latentes pour nous, mais elles n'en agissent ni plus ni moins. L'esprit est ainsi composé de plusieurs couches de phénomènes, dont les plus superficielles appartiennent seules à la conscience claire. Au-dessous même des véritables phénomènes psychiques, subsistent les corrélatifs cérébraux d'autres phénomènes qui n'existent en nous qu'à l'état latent, mais que la moindre

1. Voy. spéc. l'Introduction.

excitation pourra faire apparaître au grand jour de la pleine conscience. Il suffira pour cela d'une légère impression périphérique, parfois même d'une simple association d'idées ou d'images. Si l'on admet que la conscience n'est pas un phénomène simple, mais une résultante, un produit du groupement de phénomènes élémentaires, cette théorie de l'esprit deviendra plus aisée encore à comprendre.

La suggestion mentale apparente est un dialogue entre l'inconscient du sujet et l'inconscient de l'expérimentateur et le plus grand service que puissent rendre ces nouvelles études est d'attirer l'attention des psychologues sur une classe de phénomènes où nous pouvons trouver la solution de bon nombre des problèmes qui embarrassent le plus la science de l'esprit.

L. MARILLIER.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. Morselli. Il magnetismo animale, la fascinazione e gli stati ipnotici. *Le magnétisme animal, la fascination et les états hypnotiques*, 1 vol. in-18, VIII-427 pages. Turin, Roux et Favale, 1886.

M. Morselli n'est pas un inconnu pour nos lecteurs; professeur de pathologie mentale à l'Université de Turin, directeur de la *Rivista di filosofia scientifica*, auteur d'ouvrages estimés sur l'anthropologie criminelle, il a touché à toutes les questions qui forment le domaine propre de notre *Revue*. Le livre qu'il vient d'écrire sur le magnétisme animal se distingue par une note bien personnelle de tous ceux qui ont paru jusqu'à ce jour en France et à l'étranger. C'est surtout un ouvrage populaire, destiné à vulgariser les notions qui ont été scientifiquement établies sur cette question. L'auteur, vers la fin d'avril 1886, eut l'occasion d'assister à Turin aux exhibitions magnétiques de Donato; il vit ce magnétiseur produire sur des jeunes gens de la ville ses expériences habituelles de fascination; il écouta les discussions qui s'élevèrent à ce sujet dans le public, dont une partie croyait aveuglément tout ce qu'il avait vu, et dont l'autre rejetait tout avec un égal scepticisme. Il crut alors qu'il rendrait service à la science en entrant lui-même dans le débat, et en y apportant l'autorité de sa parole de professeur. Ce qui fait surtout l'intérêt de son livre, c'est qu'il ne se contente pas de raconter ce qu'il a vu, comme le font les témoins et même les expérimentateurs ordinaires; il raconte ce qu'il a éprouvé par lui-même. En effet, poussé par la curiosité scientifique, il s'est soumis aux expériences de Donato, qui a trouvé en lui un sujet extrêmement sensible; il avoue d'ailleurs qu'il est d'un tempérament nerveux et qu'il a un point hystérogène hyperesthésique au sommet de la tête. L'auteur fait un cas immense de Donato; il a eu avec ce magnétiseur de longs colloques, pendant lesquels il a pu constater sa profonde connaissance de la matière; à chaque instant, pour ainsi dire à chaque page du livre, le nom du magnétiseur belge apparaît pour recevoir quelque compliment. Le livre entier a l'allure d'une hymne entonnée à son honneur. Le *Donatisme*, c'est-à-dire l'état de fascination qui a été décrit par M. Brémaud, acquiert une importance égale au *Braidisme*. Nous n'exagérons rien en disant qu'un chapitre entier, de 30 pages, est consacré à la personne de Donato et au Donatisme, indépendamment de toutes les allusions au grand homme qui sont faites dans le courant du livre.

Pour les lecteurs que cela peut intéresser, nous dirons avec l'auteur : « qui est Donato ». Ce n'est pas une personnalité vulgaire; il a été soldat, journaliste, poète; il a semé ses écrits de réflexions profondes, jugez-en par celles-ci : « Nous attribuons volontiers de l'esprit à ceux qui admirent notre bêtise. » « Pour l'imbécile, tous les hommes sont égaux, et ses égaux... des imbéciles. » Etc. L'auteur le compare à ces grandes personnalités qui dominent la foule des médiocres et assurent la marche vers le progrès. Le grand mérite de Donato est d'agir sur des sujets sains et de produire des effets admirables dont un physiologiste, tel que M. Charcot ou M. Heidenhain, tirerait un parti immense, s'il savait les reproduire. Donato, qui se donne pour le rénovateur du magnétisme animal, a peut-être tort de traiter avec mépris les hommes de science qui se sont occupés des mêmes questions; mais eux, n'ont-ils pas eu le plus grand tort de le traiter de charlatan, alors qu'ils ont certainement appris, à ses exhibitions publiques, une grande partie des phénomènes qu'ils reproduisent ensuite dans leur laboratoire? M. Morselli prend l'exemple de M. Brémaud, qui a copié Donato sans le citer; en effet, il est bien prouvé que quelques mois avant que M. Brémaud présentât à la Société biologique de Paris son mémoire sur la fascination, le magnétiseur belge avait donné de nombreux spectacles de fascination donatique sur les théâtres de Brest, où M. Brémaud est médecin de marine. L'auteur décrit ensuite les procédés de fascination, sur lesquels nous passons, car ils sont bien connus. Mais nous signalerons en passant que le magnétiseur attribue tous les effets qu'il obtient à l'action de « ses yeux fulgurants ». L'expression est assez jolie. Les autres découvertes de Donato seraient : la catalepsie produite par une excitation brusque; les différences du sommeil et de l'hypnose; l'hyperacuité des somnambules, etc., etc. Enfin, Morselli défend Donato contre le reproche de charlatanisme; ce n'est pas un magnétiseur vulgaire; il montre dans l'interprétation des phénomènes une grande prudence scientifique; sa propagande *artistique* a fait connaître l'hypnotisme à beaucoup de savants, qui maintenant le désavouent, ce qui explique l'hostilité qu'il a rencontrée à Paris, Neuchâtel et Liége, sa patrie. Enfin, l'auteur conclut sur ce point en citant un mot d'*esprit* du célèbre magnétiseur : « Les tréteaux de la vérité et du progrès sont plus respectables que les Académies du préjugé, et que les Conservatoires de l'erreur. »

Nous nous demandions, après la lecture de ce chapitre, ce que l'auteur mettrait dans le dernier chapitre de son livre, qui porte le titre suivant : Les dangers du magnétisme animal. On sait que la marche triomphale de Donato à l'étranger a été souvent interrompue, cette année même, par des mesures de police qui sont venues lui défendre d'exhiber l'hypnotisme dans ses représentations théâtrales. On a pensé que la vue de ces phénomènes pourrait provoquer, chez des personnes prédisposées, des troubles nerveux d'une certaine gravité. M. Morselli pense que, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de

donner à cette question une solution unique et absolue. Suivons-le donc dans les distinctions qu'il établit. Au reste, cette question-là est en ce moment à l'ordre du jour.

Considérons d'abord les dangers relatifs à l'état physique des sujets. L'hypnotisme, dit l'auteur, peut être provoqué chez les sujets sains, et il est dans ce cas un état physiologique ; d'ailleurs il ressemble beaucoup au sommeil naturel ; et enfin il consiste en phénomènes de nature psychique (p. 395), la rigidité et la catalepsie ne frappent jamais les muscles respiratoires (erreur de fait). Donc, à part quelques phénomènes tout à fait secondaires, tels que nausée, mal à la tête, etc., l'hypnotisation des sujets sains ne saurait avoir aucune conséquence fâcheuse. Il n'en est pas de même pour les hystériques et pour les névropathes en général ; l'auteur compare ces derniers à un individu qui aurait un poumon détruit par la tuberculose, et auquel on voudrait faire respirer l'air raréfié des hautes montagnes. Cette heureuse comparaison ne nous convainc pas. Encore moins sommes-nous de son avis lorsqu'il dit que, dans les spectacles et exhibitions d hypnotisme, *les névropathes sont en minorité*, car ils recherchent peu les émotions nouvelles (*sic*), et que, par conséquent, ces exhibitions sont parfaitement innocentes (p. 401).

Les dangers relatifs au droit et à la moralité publique sont, d'après l'auteur, moindres qu'on ne l'a dit. Tout d'abord, il est à remarquer que les attentats sur des sujets hypnotisés ne peuvent pas se commettre dans une représentation théâtrale, en face de milliers d'auditeurs ; et de fait, ils ont toujours eu lieu entre les quatre murs d'une chambre privée ; ils ont tous été commis jusqu'ici par des médecins américains ou anglais. Le crime hypnotique par suggestion, en admettant qu'il soit exécuté par des délinquants instruits, ne laisserait pas de doute dans l'esprit des juges, car il se révèle par des caractères objectifs, comme la rapidité de l'acte, l'absence de motifs raisonnables (inexactitudes de fait). L'auteur conclut en déclarant que l'interdiction de représentations d'hypnotisme ne peut empêcher la diffusion de la connaissance de ces phénomènes dans le grand public, car on les trouve aujourd'hui partout dans les revues, les romans, etc. La mesure prohibitive est un des mensonges conventionnels de notre société moderne ; on ferme la porte à des faits qui entrent par cent fenêtres ; on légitime les soupçons de ceux qui supposeront que les médecins d'aujourd'hui sont jaloux de leur art, comme au temps de Molière ; on donne à l'hypnotisme la saveur du fruit défendu ; on fait croire aux malades qu'on voudrait hypnotiser dans un but de traitement, que ces pratiques présentent quelque danger. Les représentations de Donato ont le caractère d'une conférence de vulgarisation scientifique ; elles ont appris aux personnes étrangères à la médecine que l'hypnotisme n'est pas un fait *charlatanesque*, mais physiologique ; et c'est ce qui a fait la fortune des expériences des savants, qui n'ont plus eu à lutter contre le scepticisme, vaincu par Donato. L'auteur plaide avec une grande animation cette thèse, par laquelle il se sépare, comme il l'avoue franchement, de presque tous ses collègues.

Nous le félicitons d'avoir aussi librement exprimé tout le contenu de sa pensée. Cependant nous comprenons la répugnance de ses collègues à le suivre dans cette voie de libéralisme, lorsque nous lisons dans les revues italiennes la liste assez longue des accidents qui se sont produits à Turin, à la suite des représentations artistiques du grand Donato. On pourra toujours se lancer à ce sujet dans de belles dissertations a *priori* sur la liberté des exhibitions théâtrales; mais il y a là, dans l'histoire de ces pauvres malheureux frappés, les uns de délire, les autres de paralysies ou de convulsions, un petit fait d'expérience qui donne à réfléchir.

En fermant ce livre si curieux et si original, où l'on voit un homme de science, habitué aux recherches patientes et silencieuses du laboratoire, élever une statue à un magnétiseur de profession, nous en sommes à nous demander quelle peut bien être la cause de cet enthousiasme un peu exagéré. Le livre de M. Morselli est celui d'un disciple. Nerveux et hyperexcitable, il s'est laissé endormir par Donato, et il est devenu à un certain moment *le sujet* du fameux magnétiseur « aux yeux fulgurants ». Nous ne croyons donc pas nous avancer beaucoup en disant que l'auteur, doué d'une organisation délicate et raffinée, a subi l'empire d'une personnalité plus grossière que la sienne.

ALFRED BINET.

Richard Travers Smith, MAN'S KNOWLEDGE OF MAN AND OF GOD. Londres, Macmillan, 1886.

Ce petit volume est un recueil de six conférences destinées à établir la personnalité de Dieu et aussi la vérité de la religion catholique. Nous ne nous occuperons que de ce qui est proprement philosophique.

s e de l'auteur, c'est qu'il y a dans l'homme une partie de sa nature morale, qui lui est à la fois la plus intime et la plus mystérieuse, sa personnalité. Toutes les manifestations extérieures de son activité tombent sous la loi du déterminisme; sa constitution intellectuelle n'y est pas soustraite davantage, et ni ses actes, en tant qu'ils s'insinuent dans la trame des phénomènes du monde sensible, ni ses pensées mêmes, en tant qu'elles s'enchaînent selon les nécessités de la logique ou de l'organisation cérébrale, ne sont véritablement lui-même. Ce *moi* qui ne peut sans contradiction être représenté à la conscience, puisqu'il deviendrait alors un phénomène, est cependant la source féconde, intarissable, d'où découlent et les pensées et tes, et toute la vie du dedans. Quand on a retranché par l'analyse ou ion les tendances instinctives ou acquises, les habitudes intellectuelles, le mouvement régulier et en quelque sorte mécanique des faits psychiques, ne reste-t-il plus rien de l'homme? Il reste, selon notre auteur, sa personne même, et il le sait si bien, qu'il ne confond ce *moi* fondamental ni avec ses organes et ses actes extérieurs, ni avec l'ensemble de ses idées actuelles, passées ou futures. En un mot, il n'est pas vrai que le *moi* ne

soit qu'une collection d'états de conscience; il n'est pas vrai que la personnalité se résolve en une multiplicité d'éléments ou de forces : elle est au-dessus et en dehors de tout cela qui est de *nous*, qui est à *nous*, mais qui n'est pas *nous*. Les autres hommes sont des personnes au même titre; nous sentons fort bien que nos semblables ne sont essentiellement ni leurs gestes, ni leur physionomie, ni leurs souvenirs, ni leurs pensées particulières et successives ; nous cherchons et nous affirmons, par delà ce voile de phénomènes organiques et psychiques, l'unité vivante, le point irréductible, la monade qui organise, subordonne, explique cette pluralité de manifestations, et fait que chaque homme est lui-même, et non pas son voisin.

La nature ne nous offre rien d'analogue ; la personnalité fait qu'aucune commune mesure n'existe entre l'homme et les êtres qui l'entourent. Et la nature ne saurait non plus rendre compte de la personnalité. S'il est illogique de faire sortir par évolution la conscience de l'inconscient, il l'est plus encore de faire sortir la personnalité de ce qui ne la contient pas. Car on peut imaginer tous les degrés dans la conscience, et le premier terme étant donné n'importe comment, il est à la rigueur concevable que, par addition successive de cet élément primordial à lui-même, la conscience se soit élevée de la sensation la plus indigente et la plus obscure à la richesse et à l'intensité de vie psychique que semblent manifester les animaux supérieurs. Mais la personnalité, l'auteur croit l'avoir montré, est au-dessus de la conscience même, et inexplicable par elle. D'où la conséquence qu'un univers où la personnalité existe, a nécessairement pour cause une personnalité suprême.

Le sentiment religieux ne s'adresse d'ailleurs qu'à une personne. Ni l'inconnaissable, ni les lois de la nature, ni la vie universelle n'ont été et ne seront jamais objet d'adoration, d'espérance, d'amour. La prière monte, d'un élan irrésistible, vers un Dieu semblable à nous, quoique parfait. Notre personnalité même, qui n'a pas ses racines dans le monde physique, ne peut recevoir son être mystérieux, incessamment renouvelé, que de la personnalité divine. — Anthropomorphisme, ou illusions mystiques, dira-t-on. — L'auteur répond que l'anthropomorphisme consiste à prêter à Dieu les imperfections humaines, non à affirmer entre lui et sa créature, la personne humaine, de nécessaires analogies. Quant aux illusions mystiques, la question est de savoir si des illusions pourraient indéfiniment abuser le genre humain. Tout besoin permanent, essentiel de notre constitution, prouve l'existence de l'objet qui doit le satisfaire. L'évolutionnisme lui-même ne peut se refuser à accepter ce principe qui n'est, sous une autre forme, que la grande loi d'adaptation. Si l'homme est religieux, c'est en vertu d'une évolution dont il faut rendre compte. Ce ne sont pas ses origines matérielles, physiologiques, animales, qui peuvent expliquer ce fait. Aura-t-on recours aux conceptions primitives, filles naturelles de l'ignorance, d'où seraient sortis d'abord la croyance aux esprits des morts, puis le polythéisme, puis le dogme plus raffiné et plus philosophique d'un esprit suprême? Mais le progrès de la science, en dissipant les fantômes nés du cerveau inculte des premiers hommes, aurait dû balayer depuis longtemps et les religions, et les systèmes qui maintiennent l'existence d'un dieu personnel; les besoins

religieux du genre humain ne devraient pas avoir survécu aux erreurs grossières dont ils faisaient leur pâture : voilà des siècles que toute tête bien faite devrait être athée. Et pourtant ces besoins subsistent, et ils se déclarent satisfaits par la croyance en une personne divine. Comprendrait-on des mendiants s'obstinant durant des années à demander l'aumône dans un désert?

Je sais ce que pourra répondre un adversaire. Attendez, dira-t-il; l'évolution humaine n'a pas dit son dernier mot; elle ne fait que de commencer. L'*irréligion de l'avenir* n'est encore qu'une lueur vague d'aurore éclairant d'un rayon douteux quelques cerveaux supérieurs; mais, patience, et dans quelques siècles, elle sera la religion du commun de l'humanité. La science aura définitivement raison du Dieu-personne comme elle a eu raison des divinités de tribus et des fétiches.

« Je ne sais pas prévoir les malheurs de si loin, » pourra répliquer M. Smith, et, avec lui, ceux qui éprouvent encore des besoins religieux, au sens suranné de l'expression. De fait, le principal argument de l'évolutionnisme, en ces matières, c'est ce qui sera plus tard, ce qui n'est pas encore, ce qui ne sera peut-être pas. Car on accorde qu'aujourd'hui il est encore possible de croire à un Dieu personnel, sans être manifestement convaincu de lèse-science et d'absurdité. D'ailleurs est-ce bien la science au nom de qui l'on parle? Quelle science? La géométrie, la physique, la physiologie? — Non, elles se récusent. C'est la science de l'évolution des idées religieuses. Mais celle-là, elle est au berceau, et l'on peut, sans lui manquer de respect, dire qu'elle ne fait encore que bégayer. Mettons qu'elle ait trente ans d'existence vraiment scientifique : ce n'est pas un âge à prononcer des oracles ou des arrêts. Attendons qu'elle ait grandi.

Je n'aime pas beaucoup spéculer sur l'avenir, car je crois qu'on n'en peut rien savoir. L'histoire de l'esprit humain est pleine de surprises et de retours. Elle le sera plus encore à mesure que s'affranchira des fatalités naturelles, économiques, sociales, ce que l'homme appelle, provisoirement, la liberté. Qui sait si nous ne sommes pas précisément arrivés au point où l'évolution humaine, confiée désormais à la liberté, cessera de pouvoir être prévue et prédite? Facteur importun et indisciplinable, la liberté, si faible et si rare qu'elle soit aujourd'hui, parvient, aux yeux de quelques bons juges, à faire échec au déterminisme qui voudrait la dissoudre en ses séries nécessaires d'antécédents et de conséquents; n'est-il pas possible qu'elle se substitue de plus en plus à ce déterminisme qui se dit toute la science, comme dans le théâtre grec l'idée de la responsabilité morale a lentement supplanté celle de l'antique destin?

Quoi qu'il en soit, et sans discuter au fond la thèse de notre auteur, on peut maintenir avec lui que la personnalité est un fait dont il n'est pas évident que le déterminisme physiologique ou psychique suffise à rendre compte. S'il en est ainsi, on peut maintenir également que l'évolutionnisme matérialiste n'en donne pas l'explication. Il reste, ou que la personnalité soit un fait singulier, sans analogie, dans un univers impersonnel, ou qu'elle ait son modèle, sa cause peut-être, son *idée*, dirait Platon, dans une person-

nalité divine. Dans le premier cas, la personnalité humaine étant *absolument* la plus haute perfection, deviendra naturellement l'objet de tous ces besoins religieux qui existent, jusqu'à nouvel ordre, au cœur de l'homme. Chacun sera à soi-même son propre Dieu; ou, si la chose paraît excessive, prendra pour divinité une ou plusieurs des personnes humaines qui auront manifesté à un degré éminent la science, la vertu, la sainteté. Cette doctrine a pour elle le patronage de quelques penseurs; mais il ne semble pas qu'elle soit en train de conquérir beaucoup d'adhésions. Les âmes religieuses qu'elle ne séduit pas n'ont donc d'autre ressource que d'adorer un Dieu personnel, si vieillis que soient, paraît-il, et le mot et l'idée : c'est ce qu'elles font.

Je sais bien que notre alternative n'est pas acceptée par tous. Il en est qui prétendent trouver dans l'univers un objet *adéquat* d'adoration et d'amour. Mais celles-là ne peuvent, selon moi, se satisfaire qu'à la condition de ne pas approfondir leur croyance et de rester dans le vague demi-jour d'un sentimentalisme qui se croit scientifique. L'univers, si vivant et si pénétré de conscience diffuse qu'il soit aux yeux de la poésie, n'est de plus en plus, à ceux de la science, qu'un théorème glacé, un mécanisme qui s'ignore et où il n'y a de pensée véritable que celle du savant même qui en démonte les rouages. J'imagine que, chez le savant de l'avenir, ira grandissant le mépris de la nature. Un Dieu, l'univers, qui livre ses secrets dans un laboratoire ou les inscrit avec obéissance sur les plaques photographiques de l'astronome! Un Dieu qui s'explique et se traduit en formules, et dont, demain peut-être, on prédira toutes les démarches! De toutes les formes de la pensée religieuse, c'est peut-être cette religion scientifique que la science condamne et condamnera le plus durement.

Voilà quelques brèves réflexions à propos du livre suggestif de M. Smith. On ne le lira pas sans profit. Il a le mérite, avec un vif sentiment des difficultés, d'avoir une doctrine sur l'un des plus hauts problèmes qui puissent solliciter la pensée philosophique. Cette doctrine, on peut la combattre, mais ceux mêmes qui lui sont le plus hostiles ne pourront manquer de tenir compte avec estime des arguments de M. Smith.

Y.

John Morley. ON COMPROMISE. Londres, in-12, Macmillan, 1886.

Dans ce petit livre substantiel, M. Morley, l'un des hommes politiques les plus éminents de l'Angleterre contemporaine, combat avec une réelle vigueur de dialectique ce qu'on pourrait appeler la doctrine des compromissions. C'est, en d'autres termes, une déclaration éloquente des devoirs de l'homme envers la vérité.

Vieille maxime, et qui n'en est pas pour cela plus morale, que celle-ci : « Il est souvent utile aux peuples d'être trompés. » Platon veut que ses magistrats pratiquent de pieux mensonges, dans l'intérêt des citoyens. Il serait difficile de citer, dans le passé, un homme d'État qui n'ait plus ou moins mis en pratique le précepte platonicien ; et quand vraiment l'intérêt général, non l'intérêt personnel, a été le mobile du mensonge politique ou diplomatique, c'est déjà un rare degré de moralité. M. Morley rappelle qu'en 1779 l'Aca-

démie de Prusse mit au concours cette question : « S'il est utile au peuple d'être trompé. » Elle reçut trente-trois mémoires : vingt qui soutenaient la négative, et treize qui tenaient pour l'affirmative. Avec une impartialité qui fit rire aussi bien à Berlin qu'à Paris, l'Académie décerna deux prix, l'un à celui qui avait le mieux défendu le *oui*, l'autre au meilleur avocat du *non*.

S'il eût concouru, M. Morley eût certainement remporté le prix de la négative, et peut-être eût-il convaincu ses juges que la thèse contraire ne méritait pas de récompense. Il lui parait qu'en politique, comme en religion, comme en toutes choses, c'est un devoir absolu de chercher la vérité ; quand on l'a trouvée, de la dire et d'employer, pour la faire triompher pacifiquement, tous les moyens compatibles avec le respect de la liberté d'autrui.

On lira donc avec plaisir et profit le chapitre que M. Morley intitule : *On the possible utility of error*. Non, l'erreur, en tant qu'erreur, n'est utile à aucun degré. Ce qui pourrait la faire paraître telle, ce sont les bons sentiments, les idées saines et vraies qui sont mêlées avec elle en certaines âmes. Mais cette part de vérité et de moralité est plutôt compromise que sauvegardée par elle. On gagnera toujours à lui retirer ce dangereux appui. On risque peut-être d'ébranler ainsi la cohésion d'un caractère où tout se tient ; mais les hommes ne sont pas en général tout d'une pièce, et il est faux de prétendre qu'une théologie chimérique, par exemple, entraînera dans sa ruine tout un peuple de vertus qui semblent ne vivre que par elle. Les vertus se retrouveront intactes, si elles sont sincères ; les hommes n'auront rien perdu de leur valeur morale, et ils auront gagné d'être débarrassés d'un système d'erreurs, aucune vérité ne vînt-elle d'ailleurs en prendre la place. Mais c'est déjà avoir conquis à moitié le vrai que de ne plus prendre le faux pour le vrai.

M. Morley examine dans une série de pages intéressantes, parfois piquantes, les conséquences du compromis dans la vie domestique. Un mari est-il excusable de pratiquer extérieurement, pour ne pas faire de peine à sa femme et sauvegarder la paix du ménage, une religion à laquelle il ne croit pas ? La réponse n'est pas douteuse : cet homme, s'il a le sentiment de sa dignité, ne peut manquer de se mépriser lui-même, sans compter qu'il ne saurait soutenir indéfiniment son rôle, et que, démasqué enfin par celle même en faveur de qui il s'est fait hypocrite, il n'aura plus, pour peu qu'elle soit sincère dans sa foi, à attendre d'elle que mépris. Et il ne suffira pas même que chacun reste cantonné dans sa croyance, il faut essayer de la persuasion pour arriver à cette union de pensée religieuse, si désirable au sein de la famille. M. Morley admet pourtant une exception au devoir de la propagande persuasive : c'est quand il s'agit des parents. Il n'accorde pas aux enfants le droit de combattre, fût-ce avec respect, les convictions d'un père ou d'une mère. Nous pensons qu'il a raison. La piété filiale est à la fois un sentiment et une obligation d'ordre souverain devant qui doivent s'incliner les droits mêmes de ce qu'on tient pour la vérité.

M. Morley ne pouvait oublier l'importance de la *véracité* pour le progrès humain. Il est clair que tout progrès est l'œuvre des minorités, et les minorités sont elles-mêmes représentées par un petit nombre, quelquefois par un

seul. Si celui-là hésite à produire l'idée dont l'avenir a besoin, soit par peur pour lui-même, soit parce qu'il ne croit pas l'humanité préparée à la recevoir; s'il attend qu'un autre fasse le devoir auquel il se dérobe, qui donc se chargera de l'œuvre sacrée du progrès? D'ailleurs, observe M. Morley, quand une idée a germé dans une tête, c'est une preuve que les temps sont mûrs; elle peut faire son entrée dans le monde : le monde, sans s'en douter peut-être, est arrivé au moment où elle est nécessaire et doit être féconde. Les théoriciens ont moins d'influence qu'on ne le croit, et qu'ils ne le croient eux-mêmes. M. Morley cite en exemple la Révolution française. Sénac de Meilhan écrivait en 1795 : « C'est quand la Révolution a été entamée qu'on a cherché dans Mably, dans Rousseau, des armes pour sustenter le système vers lequel entraînait l'effervescence de quelques esprits hardis. Mais ce ne sont point les auteurs que j'ai cités qui ont enflammé les têtes; M. Necker seul a produit cet effet, et déterminé l'explosion... » « Les écrits de Voltaire ont certainement nui à la religion et ébranlé la croyance dans un grand nombre; mais ils n'ont aucun rapport avec les affaires du gouvernement, et sont plus favorables que contraires à la monarchie. » Et, à propos du *Contrat social* : « Ce livre profond et abstrait était peu lu, et entendu de bien peu de gens. »

Je demanderais à faire ici quelques réserves. Le témoignage de Meilhan est suspect, et à qui étudie les causes de la Révolution, il semble bien que les théories des philosophes y furent pour une grande part. Je n'accepterais pas non plus sans restriction cette autre remarque de M. Morley que les sociétés sont, au fond, peu modifiées par l'application des mesures qui paraissent le plus subversives, ce qui prouve, selon notre auteur, l'innocuité même des utopies. La Révolution française est là pour prouver que les idées, vraies ou fausses, sont plus puissantes que cela. Principes de vie et de progrès pour le corps social, elles peuvent aussi devenir causes de désorganisation et de mort. Aussi voudrais-je que M. Morley eût insisté un peu plus sur un devoir corrélatif à celui de répandre ce qu'on croit être la vérité : le devoir de douter longtemps qu'on l'ait trouvée. J'honore infiniment la sincérité courageuse qui va droit devant elle; j'honore aussi beaucoup la sincérité circonspecte et modeste qui n'affirme et n'agit qu'après avoir conquis une évidence absolue. « Ne recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle... ne comprendre rien de plus en ses jugements que ce qui se présente si clairement et si distinctement à l'esprit qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute. » Voilà une règle de méthode et aussi de probité intellectuelle qui, scrupuleusement appliquée, nous épargnerait bien des convictions prématurées, des prosélytismes indiscrets et agressifs, des utopies dangereuses, d'autant plus qu'elles sont plus sincères, des perturbations sociales et politiques, trop souvent provoquées sans profit pour la cause du progrès, par d'honnêtes gens à qui a manqué cette honnêteté suprême de consentir à croire qu'ils pouvaient se tromper.

Y.

G. Lechalas. — LA CONNAISSANCE DU MONDE EXTÉRIEUR, 1886, 59 p. in-8°.

Sous ce titre, *la Connaissance du monde extérieur*, M. G. Lechalas, dont

le nom n'est pas inconnu aux lecteurs de cette Revue, vient de réunir en une brochure deux articles publiés d'abord dans les *Annales de philosophie chrétienne*. L'auteur ne s'est pas proposé pour but d'étudier la série des phénomènes physiologiques et psychologiques par lesquels se forme et se constitue en nous l'idée des objets matériels; il se place au point de vue métaphysique; il se demande ce que vaut la connaissance que nous avons du monde extérieur et comment elle se justifie.

Considérons tout d'abord le réalisme proprement dit et l'opinion soutenue par Hamilton que la connaissance du non-moi est directe et immédiate comme celle du moi. Elle est inacceptable : la clarté des rêves et des hallucinations ne le cède en rien à celle des perceptions; et d'un autre côté si nous examinons les données des sens, même celles de la vue et du toucher, nous ne trouvons nulle part une connaissance directe et immédiate de quelque objet extérieur. D'après Maine de Biran, l'existence de la matière nous est attestée immédiatement dans le sentiment de l'effort volontaire qu'il faut déployer pour vaincre les résistances; mais les sensations musculaires que nous éprouvons alors sont, comme toutes les autres, des phénomènes psychiques qu'il nous a fallu interpréter.

Nous en tiendrons-nous donc à l'idéalisme pur? Mais il nous est impossible de regarder les phénomènes intellectuels que nous observons en nous comme des phénomènes ultimes; il nous faut à toute force en trouver une explication et nous n'avons d'autre refuge que le réalisme hypothétique ou cosmothétique.

Analysons la connaissance que nous avons des choses : elle se compose de deux sortes d'éléments; il en est auxquels on ne saurait attribuer une valeur objective, comme le son, la couleur, l'odeur, la saveur; on n'en peut dire autant des idées d'étendue, de temps et de masse. Toutes les propriétés des corps, tous les phénomènes physiques s'expliquent, comme le soutenait Descartes, par les lois de l'arithmétique, de la géométrie et de la mécanique.

La question de la connaissance du monde extérieur est donc ramenée à celle de la certitude des vérités mathématiques. L'empirisme, dont le plus illustre représentant est Stuart Mill, ne peut, selon M. Lechalas, en expliquer l'universalité et la nécessité.

Ces vérités ne sont autre chose, comme le disaient Bossuet et Fénelon, que Dieu lui-même, soleil des intelligences, qui les éclaire toutes. « Il y a en nous, ainsi que le dit M. Ollé Laprune, un sens divin qui nous révèle le monde des vérités éternelles, comme le sens intime nous révèle notre moi. » Malebranche avait donc raison et il nous faut revenir à la théorie de la vision en Dieu, non sans la modifier toutefois, car ce que nous voyons en Dieu ce ne sont pas les idées des objets particuliers, mais les vérités mathématiques, qui sont les principes mêmes des choses et qui fondent la certitude de notre connaissance du monde extérieur. C'est cette solution bien inattendue à notre époque et de la part d'un homme de science, ce retour à un système depuis longtemps réfuté et traité de chimère dès le XVIIe siècle, qu'il nous a paru intéressant de signaler.

E. Joyau.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di filosofia scientifica.

(Marzo-Dicembre 1886.)

E. Morselli : *Sur la représentation mentale de l'espace en rapport avec le sentiment de l'effort.* L'éminent expérimentateur a poursuivi sur lui-même cinq séries d'expériences faciles à vérifier. — *1re série :* Reproduction sous forme réelle d'une représentation mnémonique quelconque d'espace linéaire simple. Il cherche à reproduire au tracé, les yeux fermés, une longueur déterminée, soit une longueur verticale de 1, 2, 5 centimètres, ou de 3, 7, 18 millimètres. — *Résultats* : Les représentations pèchent par excès ou par différence ; il existe entre elles une zone d'indifférence ou de valeur moyenne ; pas une reproduction exacte de la ligne modèle, pas deux lignes parfaitement égales ; au delà de vingt expériences, les tracés sont de plus en plus inexacts — *2e série :* Reproduction sous forme réelle d'une image spatiale continue, perçue d'abord avec les yeux. — *Résultats* : reproduction plus voisine du type, mais jamais entièrement exacte, ce qui prouve que les images optiques contribuent très peu à notre représentation de l'espace ; les lignes de 1, 2, 5, 10, 20 centimètres sont mentalement plus précises, et graphiquement plus exactes et plus stables, par suite de l'exercice et de l'habitude, que les lignes de centimètre moyen, de 4, 7, 11, 16 centimètres ; nous nous représentons en général plus courtes les lignes plus longues que 3, 4 centimètres, et plus longues celles qui sont au-dessous de cette longueur. — *3e série :* Reproduction d'une longueur linéaire arbitraire perçue au moyen des sensations musculaires et tactiles. — *Résultats* : la reproduction est d'autant plus exacte que l'ensemble des mouvements exécutés est plus automatique ; elle n'est pas en rapport immédiat avec l'intensité de l'attention ; les premières lignes sont un peu plus précises que les autres ; la reproduction la plus exacte est celle des tracés dirigés de haut en bas, et de gauche à droite. — *4e série :* Reproduction d'une longueur linéaire réelle d'abord perçue à l'aide du tact et du mouvement (la longueur appartient comme propriété sensible à un objet déterminé). — *Résultats* : Erreurs de reproduction plus graves et plus nombreuses, parce que cette opération exige des actes assez complexes d'abstraction et de généralisation ; il s'agit de transformer une perception réelle en une perception idéale, et d'intégrer en un concept abstrait d'espace linéaire un grand nombre de sensations tactiles, thermiques, musculaires, associées ensemble. — *5e série :* Reproduction d'une longueur linéaire composée au moyen de la somme de mouvements successifs conformes. — *Résultats* : La reproduction d'une ligne divisée mentalement ou réellement en parties donne

lieu à des erreurs encore plus nombreuses; elles croissent en raison directe du nombre des divisions, de la longueur de l'espace reproduit, de la longueur des parties.

Conclusion générale. — La loi numérique de distribution des valeurs particulières autour d'une moyenne montre que les lois de la psychophysique s'appliquent aux représentations de l'espace; la tendance à accroître les petits espaces et à diminuer les grands montre une analogie de plus entre la représentation de l'espace et celle du temps; l'effacement des représentations de l'espace après un certain temps confirme les lois de la mémoire, et prouve en même temps que ce concept est un pur produit de l'expérience et de l'habitude opérant sur les sensations du mouvement. (Cette intéressante étude a paru en brochure chez Dumolard. Turin.)

TH. BRAGA : *La sociologie contemporaine.* — G. BARZELLOTTI : *La conception des sciences historiques et la philosophie moderne.*

E. TANZI. *Sur les sensations du froid et du chaud et sur leur antagonisme psychométrique* (avec figure). Pour être sûr de ne pas produire des sentiments, au lieu de sensations thermiques, l'auteur a choisi des stimulants purs, chaleur rayonnante et chlorure de méthyle. Il a trouvé des moyennes personnelles presque identiques; des oscillations moyennes très petites dans chaque série de réaction; la valeur comparative des moyennes pour le chaud et pour le froid montre que le premier arrive à la conscience avec une rapidité double de celle du chaud. D'autres expériences sur la réaction simple et avec discernement des deux sortes de sensations indiquent aussi une plus grande susceptibilité pour la perception du froid. De telles expériences confirment les idées émises par Herzen sur l'inégale mesure du temps des sensations de chaud et de froid et sur leur antagonisme fonctionnel.

L. FRISO : *Le positivisme en Italie* (2 articles sur Ardigò).

N. COLAJANNI : *Un sociologiste pessimiste. L. Gumplowicz.* Après avoir analysé les deux livres de Gumplowicz, *La lutte des races* et le *Traité de sociologie*, l'auteur de l'article résume ses appréciations. La critique faite à l'individualisme de Spencer est rigoureuse et juste, quoique exagérée. Excellente est l'idée que le développement de la civilisation exige la rencontre d'éléments hétérogènes. Gumplowicz peint admirablement la fatalité de la lutte sociale entre vainqueurs et vaincus, et riches et pauvres. En revanche, l'énumération des *moments* qui maintiennent les hommes réunis en société est assez confuse; il n'est pas suffisamment prouvé que toujours et partout la force et la victoire appartiennent aux moins civilisés. Les objections contre Spencer qui parle d'*évolution* de l'*humanité* et les arguments en faveur du *polygénisme* ont beaucoup de valeur. Mais l'auteur se contredit en ne voyant pas que la croissante fusion des éléments hétérogènes tourne le dos à sa théorie de la lutte éternelle. Le principe d'utilité qui fait cesser la guerre inter-sociale doit aussi faire cesser la guerre endo-sociale, etc.

T. VIGNOLI : *La période prélithique humaine.* — F. PUGLIA : *G. Romagnozi et l'évolutionnisme juridique contemporain.* — M. PILO : Une longue et très compétente étude en deux articles *sur la nature organique du caractère humain* d'après *les faits pathologiques et les inductions physiologiques* présentés par TH. RIBOT.

E. MORSELLI : *Physiologie de l'hypnotisme ; les modifications fondamentales du processus physique dans les états hypnotiques.* Ce remarquable article, que le défaut d'espace ne nous permet pas d'analyser, est extrait du livre intitulé : *Le magnétisme animal, la fascination et les états hypnotiques*, dont M. E. Morselli vient de publier la seconde édition (400 p., Roux et Favale, Turin).

G. VINCENZO : *La sorcellerie et le jet du sort dans l'antique Orient.* — E. CARNEVALE : *De la peine dans l'école classique et dans la criminologie positive, et de son fondement rationnel.*

G. CESCA : *Le concept de substance.* Pour retenir et coordonner ses expériences, l'homme se sert d'une idée par lui abstraite de ses perceptions ; puis il finit par en oublier l'origine, et il l'objective, il crée la substance comme *substratum* réel des attributs. Il va ensuite jusqu'à vouloir expliquer et connaître toute chose ; n'y réussissant pas tant qu'il reste dans la sphère des phénomènes, il les dépasse, et considère la substance comme absolument en soi, et comme cause des qualités. Des trois significations de la substance, la première seule est utile, en tant que concept de valeur subjective et explicative. Dans les deux autres sens, la substance n'a aucune valeur scientifique. Elle n'explique rien, et elle nous amène aux contradictions, à l'incompréhensible, à l'absurde ; elle n'est qu'un symbole illusoire.

G. CANTONI : *Considérations sur quelques phénomènes vitaux des corps inorganiques.* B. LABANCA : *Conception de la philosophie chrétienne.*

G. TARANTINO : *Études sur la psychologie anglaise ; J. Locke.* — Locke n'a fondé ni la direction expérimentale, ni la doctrine de l'association. Mais il est le créateur de la psychologie moderne. En déclarant inconnaissable la substance et vaine l'étude des essences, il donna une vigoureuse impulsion à l'étude des phénomènes. Il a le premier fait la genèse de la connaissance. Il a fondé sur l'introspection la philosophie analytique de l'esprit, mais avec une tentative d'observation objective. Il a le premier compris la nécessité d'observer les sauvages et les enfants, refusant de prendre pour originel ce qui est le produit d'une lente évolution et d'un long perfectionnement. Avant Kant, il vit que le problème vital de la philosophie consiste dans la recherche des origines et dans la détermination des limites de la connaissance.

G. CESCA : *La relativité de la connaissance.* La sensation et la pensée, la perception et l'idée, sont les deux formes et les deux élé-

ments de la connaissance Quelle en est la valeur? La sensation n'est pas un pur produit de l'activité psychique : elle implique la réception d'une excitation extérieure. La sensation n'est pas d'ailleurs une image de l'objet; elle est simplement un signe de son existence; sa valeur est relative et subjective. L'élaboration de la sensation par la pensée produit la connaissance. La pensée ne peut avoir qu'une valeur formelle; elle ordonne, dispose et réunit le variable de la sensation, et n'a aucune valeur matérielle, ni relative ni absolue. Bien que n'ayant qu'une valeur subjective, la perception elle-même n'est pas un état d'origine purement snbjective : c'est la transcription subjective en états de conscience de l'effet objectif produit sur nous par les choses extérieures. Mais cette relativité de la connaissance doit être entendue dans ce sens que la connaissance se rapporte aux phénomènes, et non à la chose en soi. On peut dire que la connaissance est absolue et parfaite, adéquate, en tant seulement que les objets ne sont que des phénomènes. Cette restriction ne détruit pas notre savoir, mais seulement le limite.

A. Vaccaro : *Sur la vie des peuples par rapport à la lutte pour l'existence.* — Lévi David : *Étude critique sur les « Fureurs héroïques » de G. Bruno.* — Acanfora-Venturelli : *Sur le principe d'identité.* — B. Battaglia : *Apport pour le concept de causalité.*

La Nuova Scienza

(Fasc. II, III, IV, 1886, Aprile à Dicembre.)

Tout en expliquant tout par la sensibilité, la figuration et l'activité immanentes aux éléments premiers, la *Nuova Scienza*, toujours riche en informations, ne tourne jamais le dos aux explications mécaniques de la philosophie expérimentale, et l'on peut dire qu'elle fait une œuvre, non opposée, mais parallèle à celle de l'école positive.

La formule pythagorique de l'évolution cosmique.

Logique de la volonté, de la sensation, de la figuration dans la nature inférieure.

La première forme de la volonté est la tendance à l'unification. L'essence du mouvement est une figuration désirée, un effort; dans tout corps, les atomes agissent de divers points de l'espace. La fonction spécifique sociale, dans tous les organismes, est la continuation de la psyché active qui les a faits. L'origine de la force est toujours l'harmonie qui veut être sentie, unité très réelle qui meut toute la matière (p. 192).

La logique de la sensation est dans la recherche du vrai entre les impressions contraires; cette logique se développe dans toute la série zoologique et différencie par les sens subjectifs les sens objectifs. La sensation n'est pas un symbole, une langue étrangère, qui ait besoin d'interprétation, comme le supposent Spencer et Taine : les sens subjectifs (saveur, odeur, couleur, etc.) ne se traduisent pas, ne donnent

pas des informations exactes sur le monde externe ; ils servent uniquement au plaisir de varier la vie. Au contraire, les sensations objectives (vision des formes, ouïe, tact et sens musculaire) donnent des informations exactes du monde externe, avec des photographies correctes en relief pour le tact et le sens musculaire, et des appareils téléphoniques pour les sons. Comme le son engendre dans un aimant des courants électriques périodiquement interrompus, il est possible que l'affaiblissement des courants électriques dans les atomes des cellules grises corticales fasse réentendre le son qui les produit (pp. 430, 479, 500). La mémoire des sons exige la persistance d'un reproducteur des faits particuliers qui excitent le son dans l'unité de conscience, ou d'une âme qui vibre électriquement avec les mêmes intervalles de temps.

La nature du dehors devient la nature du dedans (microcosme) par le simple mécanisme des deux convergences, c'est-à-dire : 1° convergence des forces incidentes au moyen des nerfs dans les tubercules quadrijumeaux et dans les couches optiques; 2° convergence des sensations éprouvées dans le point des couches corticales où se place l'unité de conscience qui perçoit. Au delà des unités organiques particulières, dans les quadrijumeaux et dans les couches optiques, divergent les sensations isolées. Au delà de l'unité de conscience générale qui unifie les diverses sensations dans le cerveau supérieur, divergent les figures de la perception.

L'unité de conscience (qui est l'unité même de l'organisme) ne traduit pas des langues étrangères, mais se borne à mesurer l'énergie reçue et dépensée et à confronter dans son point inétendu les figures et vibrations diverses.

La pensée italienne contemporaine. — La nouvelle école pénale fonde la responsabilité juridique uniquement sur le fait objectif, tandis qu'elle cherche le critérium correctif dans l'impressionnabilité de l'accusé, dans les intentions du délinquant, ce qui manque de cohérence.

Critique des moralistes récents, catholiques, utilitaires (Gabelli), sympathiques (Ardigo), autoritaires et machiavéliques (Bovio), criticistes et pessimistes (Cantoni, Negri, etc). Preuves que le déterminisme absolu, exagéré, ne correspond pas à la nature des faits.

L'évolution anticléricale allemande, dans les erreurs finalistes, depuis Leibnitz jusqu'à Hartmann.

L'évolution des sentiments moraux dans les animaux, dans les sauvages, et dans les civilisations touraniennes, aryennes et sémitiques.

L'évolution des modernes théories morales : écoles éthiques contemporaines, allemandes, françaises, anglaises, américaines.

Rivista italiana di filosofia.

Marzo-dicembre 1886.

D. Berti : *Discours sur G. Bruno.* — R. Benzoni : *La philosophie de l'Académie romaine de Saint-Thomas.*

P. L. Sechi : *L'école positive et la critique historique.* La métaphysique, suivant Villari, peut devenir une science en substituant la méthode historique à la méthode rationnelle. Mais l'histoire ne se fait pas; elle s'écrit et varie suivant les temps et les écrivains. L'histoire des langues, de la littérature, de la philosophie, quoi qu'en pense Renan, n'en est pas la philosophie. Voyez l'usage que Spencer a fait des récits plus ou moins exacts des voyageurs pour transformer l'homme primitif en sauvage actuel, et induire ainsi la genèse des facultés intellectuelles. Quelle illusion de croire qu'on peut revivre ou refaire en pensée les époques antérieures! Machiavel ne trouve pas dans Tite-Live ce que les modernes y ont vu. Taine vient en Italie enthousiaste de l'art italien, et il est tout surpris de se trouver froid devant les maîtres de la Renaissance; mais il recourt à l'histoire, il réfléchit que le xve siècle est en adoration devant les manifestations de la force physique, et soudain l'homme physiologique de l'*Intelligence* prend une réalité historique. Taine se passionne pour l'*art* dit *chrétien;* il proclame Raphaël un grand artiste : de madones? non; de mains, de pieds, de muscles, de chairs, de personnes des deux sexes. Les faits sont impersonnels; l'histoire est une œuvre très personnelle, que chaque génération et chaque homme font suivant les exigences de leur idéal. La philosophie peut utiliser l'histoire, mais elle n'est pas l'histoire.

Pozzo di Mombello : *Mécanisme ou fonction de la mémoire organique.* La mémoire n'est pas une faculté purement mentale, c'est une fonction bilatérale qui tient à une substance matérielle, le corps. Elle n'est organiquement qu'une des formes de la conservation de l'énergie. Ce qui le prouve, à défaut de l'anatomie pathologique, encore si peu développée, c'est l'action sur l'organe cérébral des suggestions hypnotiques et des substances esthésiogènes, qui obligent la mémoire à être active alors qu'elle ne le voulait ni ne le pouvait. La suggestion hypnotique crée un état pathologique par nous excité et guéri. Elle met le cerveau en une condition morbide, dans une de ses localisations déterminées. Les organes centraux sensitifs avec leurs millions de cellules capables de garder des empreintes, des habitudes innombrables, sont par excellence des organes enregistreurs et réexcitables. Le fait de mémoire n'est que l'impression chez eux renouvelée par une cause quelconque. L'excitation possible de la mémoire montre en elle un phénomène de l'organisme. Elle résulte de ses relations avec la conscience et spécialement avec la conscience du moi. La somme de ces relations constitue la personnalité. La personnalité est un ensemble de mémoires, chacun de nous ayant expérimenté que sa propre personnalité résulte des notions de tous les éléments du corps, de toutes les cellules. Par la maladie, les cellules corticales perdent, soit leur impressionnabilité, soit les empreintes déjà faites, et cela partiellement ou totalement dans ce cas, nous voyons s'évanouir la personnalité elle-même. Si la mémoire était une faculté mentale, cette perte de la personnalité serait inexplicable.

N. Fornelli : *Exposition générale des théories pédagogiques d'Herbart et de son école.*

R. Benzoni : *La sympathie dans la morale de l'évolutionnisme et dans le système rosminien.* Pour Rosmini, comme pour Bain, la sympathie a son origine dans l'imitation. C'est une fonction de la force synthétique par laquelle l'animal unit, équilibre ses sentiments actifs avec ses sentiments passifs. Imaginant l'état heureux ou malheureux de nos semblables, nous participons soudain à son plaisir ou à sa peine. La sympathie dépend de la délicatesse de notre sensibilité et de la force de notre imagination. Spencer voit dans la sympathie une extension de l'amour de soi ; Rosmini une sensibilité pneumatique, un sentiment spécial que l'âme a d'une autre âme. Quant au développement de ce sentiment, Spencer en prévoit un raffinement indéfini, grâce à l'accroissement du plaisir dans le monde et à la diminution de la fécondité ; Rosmini admet un affaiblissement progressif de ce sentiment considéré dans sa forme sensible, par l'effet de l'attention et de la réflexion s'appliquant de plus en plus aux actes secondaires. Rosmini décrit moins bien que Spencer les origines et les premiers développements de la sympathie, qu'il n'étudie que dans les animaux supérieurs ; mais il en montre mieux les rapports avec l'intelligence. L'infériorité de Spencer apparaît dans les applications morales de la sympathie. On pourrait concilier les vues un peu systématiques de ces deux philosophes, en prenant dans les œuvres de Spencer les endroits où il donne une plus grande importance à l'intelligence. La morale inductive et la morale déductive ne sont souvent opposées qu'en apparence.

T. Ronconi : *Un livre de Bonatelli contre la relativité de la connaissance.* Selon Bonatelli, les théories de la relativité sont contradictoires. La connaissance étant posée comme relative, elle devient par le fait absolue. Si la chose n'est pas connue par ce qui est en elle, il n'y a pas connaissance. Vous soutenez que celle-ci consiste dans la conformité de la pensée, non avec la chose, mais avec elle-même ; vous postulez donc l'existence du sujet comme aussi celle des sens extérieurs ; vous admettez au moins gratuitement l'existence d'un cerveau. Que se passe-t-il dans la perception? Vous éprouvez, après l'action d'un stimulus donné, une affection donnée ; mais il y a bien autre chose. L'objectivité de la chose n'est pas saisie au moyen des sens, mais au moyen de principes intellectuels qui ont une valeur universelle et absolue. Parmi ces principes, celui d'identité signifie la reconnaissance de la nécessité pour un objet d'être identique à lui-même. Il n'est pas le résultat de l'expérience, non plus que la pensée elle-même. Il y a là quelque chose qui est au delà de l'expérience. Les partisans de la relativité peuvent-ils parler de cet au-delà des phénomènes, si toute la connaissance se limite à nos phénomènes? La connaissance de l'en soi, des substances corporelles et spirituelles, est absolue. L'auteur de l'article admet les conclusions de M. Bonatelli, tout en faisant de légères restrictions au

sujet de l'expérience considérée dans sa double forme. Il voudrait une part plus grande à l'*action* comme facteur permanent du processus gnoséologique, et il estime que l'au-delà du phénomène peut se démontrer sans recourir à l'*a priori* de la pensée.

La *Bibliographie* conserve toujours dans la revue de M. L. Ferri une place importante.

Rassegna critica.

(Aprile-Dicembre 1886.)

La *Bibliographie juridique italienne et étrangère* de G. Fioretti (édit. Detken) sera désormais incorporée à la *Rassegna*, et il y sera donné place, dans les modestes proportions de la revue, à des articles originaux.

Principaux comptes rendus. — G. Cesca : *L'idéalisme critique* de Cohen. — A. Anguilli : *Les œuvres philosophiques de R. Ardigo*, vol. III. — L. Arréat : *L'Alternative* de Clay, trad. par A. Burdeau. — G. Sergi : *Le christianisme primitif*, étude historico-critique de B. Labanca. — G. Pavesi : *La criminalité comparée* de G. Tarde. — L. Arréat : *Manuel de psychologie* de J. Sully. — F. Puglia : *Milieu social et délinquence*.

Articles de fonds. — G. Faraone. La peine peut, dans des limites fort restreintes, contribuer à l'amendement ou à la rééducation du coupable. L'éducation n'a rien à faire avec les natures décidément bonnes ou mauvaises. Mais elle peut utilement intervenir pour substituer lentement des mouvements réfléchis à des mouvements liés à des tendances mauvaises, quand il s'agit de ces natures chez lesquelles le bien et le mal sont en lutte continuelle, successivement vaincus ou victorieux. Cette catégorie, de beaucoup la plus nombreuse, n'est-elle pas celle qui, d'après M. Ribot, constitue les natures moyennes, sur lesquelles seules l'éducation a quelque prise? Les deux facteurs principaux de l'éducation sont l'hérédité et le milieu. Quand ils sont opposés, qu'arrivera-t-il? C'est là un problème de mécanique, dont la résultante varie suivant la force respective des deux forces composantes.

G. Cesca : *Le spiritualisme de Lotze*. Discussion rigoureuse des cinq points principaux de la doctrine spiritualiste de Lotze : 1° Malgré la phénoménalité de la perception, on connaît la réalité en soi au moyen de la pensée ; 2° cette réalité consiste dans la relation des choses entre elles ; 3° cette relation est possible par suite de la connexion des choses, qui fait que l'acte de l'un est la souffrance de l'autre ; 4° cette action et cette passion étant possibles seulement dans les esprits, toutes les choses sont esprits ; 5° tous les esprits ne sont que des parties de l'essence infinie du bien suprême, Dieu. Doctrine en tous points insoutenable ; vaine tentative pour concilier la science avec le sentiment et pour satisfaire les besoins émotionnels en dehors des limites de la science.

B. P.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

EXPÉRIENCES SUR LE « SENS MUSCULAIRE »[1]

La réalité d'un « sens musculaire », tel que l'ont admis par exemple A. Bain et Wundt, paraissait difficile à soutenir encore, depuis les expériences diverses et les quelques observations cliniques qui semblaient avoir parfaitement montré que le « sens musculaire » est réductible à un ensemble de sensations purement afférentes, comme toutes les autres sensations[2].

Dans la dernière séance de la Société, M. Babinski a présenté les résultats d'expériences qu'il a faites sur plusieurs malades atteints d'anesthésie complète et par lesquelles il a cherché à établir que la conscience de la position des membres et des mouvements accomplis survit à la perte totale de toute sensibilité.

L'occasion s'est justement offerte à nous d'entreprendre des recherches du même genre sur un malade du service de M. G. Sée, à l'Hôtel-Dieu, dont l'un de nous étudiait déjà la sensibilité à un autre point de vue avec le chef de clinique de M. Sée, M. le Dr Capitan.

Ce malade est absolument dépourvu de sensibilité dans la moitié supérieure du corps, jusqu'au niveau de l'ombilic. Il ne perçoit ni le contact, ni les modifications de température (chaud ou froid), ni la pression; le pincement, la torsion du bras, les excitations électriques le laissent absolument insensible. La sensibilité profonde a disparu comme la sensibilité superficielle.

La sensibilité est conservée dans la partie inférieure du corps, bien qu'assez obtuse.

Voici les expériences que nous avons faites et leurs résultats.

1° Lorsque L... a les yeux bandés, nous pouvons placer son bras dans toutes les positions que bon nous semble. Il ne sait pas que nous avons changé ce bras de place. Nous pouvons, sans qu'il s'en aperçoive, le fléchir et l'étendre alternativement. Il a la main posée sur le genou; nous ôtons sa main, nous élevons son bras au-dessus de sa tête, en même

1. Communication faite dans la séance du 28 février 1887.

2. Voir, à ce sujet, l'article de l'un de nous, in *Revue philosophique*, décembre 1885 (*Le « sens musculaire » et les sensations musculaires*), et l'article de M. Ribot, *Ibid.*, octobre 1879 (*Le rôle psychologique des mouvements*).

temps que nous posons notre main sur son genou; il croit que c'est toujours la sienne qui occupe cette place. Nous pouvons faire exécuter à son bras tous les mouvements que nous voulons, sans qu'il en sache rien, et cependant il exécute lui-même — en tâtonnant, il est vrai, et avec de grandes difficultés et un retard notable — les mouvements que nous le prions d'accomplir.

Remarquons, au reste, que L... est devenu maladroit : il casse les objets qu'il touche — incapable qu'il est de mesurer son effort —, lâche son verre, sa bougie, dès qu'il cesse de regarder sa main. Les mouvements qui lui sont habituels, il peut encore les exécuter, sans être obligé de les diriger en regardant ce qu'il fait, mais il ne peut plus les exécuter aussi sûrement.

2° Le malade ayant les yeux bandés, nous lui avons attaché au poignet un poids de 2 kilogr., l'avant-bras étant fléchi horizontalement et le coude étant appuyé sur le bord d'une table, selon le dispositif bien connu de Donders et van Mansveldt pour étudier l'élasticité musculaire sur l'homme. Puis nous avons coupé la ficelle à laquelle le poids était attaché, après avoir pris soin que le poids ne pût faire aucun bruit en tombant. Le bras s'est brusquement relevé en raison de l'élasticité musculaire. Mais le malade n'a jamais eu aucune conscience de ce mouvement; il a toujours cru que son bras n'avait pas bougé.

Nous avons refait un autre jour l'expérience en attachant au poignet, suivant le même dispositif, une série de poids de plus en plus forts (100 gr., 200 gr., 500 gr., 1, 2, 5 kilogr.) et en coupant chaque fois la ficelle qui retenait le poids. Il n'a perçu ni les mouvements effectués par son bras, ni l'effort nécessaire pour retenir suspendus les divers poids, ni la différence de ces poids.

Un de nos amis, M. Lapicque, qui nous a assistés dans plusieurs de nos expériences, a eu l'idée de modifier le dispositif de la façon suivante : plusieurs fois de suite, nous faisons exécuter au malade un mouvement qui consiste à écarter le bras du corps et à revenir toucher avec la main le genou, partie restée sensible, comme nous l'avons dit. Nous lui bandons alors les yeux, nous lui attachons un poids de 2 kilogr. au poignet, nous coupons la ficelle, puis nous le prions d'exécuter le mouvement dont il s'agit. Sa main est à 10 centim. au moins au-dessus de son genou, mais il n'a pas eu conscience de ce déplacement et va chercher son genou droit jusque vers son épaule gauche. Nous lui touchons alors le genou et il croit avoir réussi à l'atteindre. Nous avons cinq fois répété cette expérience avec succès.

3° Nous prenons trois flacons de grès — deux sont vides et pèsent chacun 250 gr., le troisième est plein de mercure et pèse 1850 gr. (diff. 1500 gr.). Nous prions L... de les soupeser et de nous dire lequel est le plus lourd. Il déclare qu'il les trouve tous trois pareils. Nous avons fait à plusieurs jours d'intervalle deux séries de six épreuves chacune; le résultat a toujours été le même. On disposait, bien entendu, l'expérience de façon à ce qu'il ne pût être renseigné ni par la vue, ni par

l'ouïe. Il a même déclaré, tenant à la main le flacon plein de mercure, ne lui trouver aucun poids.

Ses yeux étant bandés, nous lui avons fait soulever un poids de 11 kilogr.; il ne s'apercevait pas qu'il tenait un objet très lourd et le lâchait sans faire aucun effort pour le retenir.

4° Nous plaçons successivement dans sa main (les yeux étant toujours bandés) un morceau de cire à modeler, une tige de bois très dur, un gros tube de caoutchouc, un journal plié en long et froissé, et nous le prions de serrer. Il ne sent aucune différence de résistance et ne s'aperçoit même pas qu'il tienne rien dans sa main.

Cette expérience nous paraît avoir une importance toute particulière, puisqu'elle montre que la disparition de la sensibilité de la peau et de toutes les parties sous-jacentes entraîne celle du sentiment de la résistance — et c'est, on le sait, cette forme du sens musculaire qui a surtout servi à la psychologie classique à édifier sa théorie.

5° Nous avons attaché très solidement à L... les avant-bras sur une table avec une bande, de manière à ce qu'il ne puisse les fléchir. Nous lui avions, bien entendu, tout d'abord bandé les yeux. Nous l'avons prié alors de plier les bras et de nous dire quand il aurait accompli le mouvement. Dans toutes les expériences que nous avons faites, il a toujours cru avoir réussi à plier complètement les bras, tandis qu'en réalité ils bougeaient à peine. Nous lui avons demandé alors comment, ne voyant pas et ne sentant pas, il pouvait savoir qu'il avait plié les bras; il nous a répondu qu'il n'en était pas bien sûr, mais qu'il croyait bien avoir accompli le mouvement, à cause du temps qu'il y avait mis.

Nous ne donnons pas cette dernière expérience comme une preuve de la non-existence du sens musculaire, car, isolée, elle est susceptible d'une double interprétation. Mais, si on la rapproche de toutes les expériences précédentes, il nous semble qu'il n'y a plus qu'une seule interprétation légitime. Au reste, nous la rapportons surtout parce que c'est très particulièrement à ce propos que les dires du sujet lui-même nous ont montré l'importance de la notion du temps dans l'appréciation des mouvements, lorsque les renseignements fournis d'ordinaire par les sensations font défaut.

Ces expériences diverses nous amènent à penser que la disparition de la sensibilité superficielle et profonde entraîne avec elle la disparition du sens musculaire; que, s'il y a encore, les yeux fermés, quelque appréciation des mouvements, elle est due surtout à la connaissance du temps qu'il faut pour les effectuer, peut-être aussi à une obscure conscience des modifications de la respiration. Si des mouvements peuvent encore être accomplis — et ils ne le sont qu'imparfaitement, lorsque la vue ne les dirige pas (*mémoire motrice*) — c'est grâce, d'une part, à l'habitude, de l'autre, au pouvoir moteur des images.

E. Gley et L. Marillier.

CORRESPONDANCE

Mon cher Directeur,

Dans une série d'articles parus dans les derniers numéros de la *Revue philosophique*, M. Delbœuf discute, avec la plus grande courtoisie, du reste, un certain nombre d'opinions émises dans mes *Recherches sur le somnambulisme provoqué*. Il n'est pas dans mon intention de répondre, pour le moment, aux objections de M. Delbœuf. Les lecteurs de la *Revue* ont entre les mains les pièces du procès et ils sauront bien, sans que j'intervienne, reconnaître ce qu'il peut y avoir de juste ou de faux dans les critiques de M. Delbœuf; il n'est pas besoin de leur mettre les points sur les *i*.

Cependant je ne puis laisser passer sans réponse la fin de son article : *De la prétendue veille somnambulique*. Après avoir reproduit *in extenso* un très long passage du paragraphe de mon livre : *De la spontanéité dans le somnambulisme*, il termine par ces mots :

« A mes yeux, ces lignes renferment une erreur de fait, un sophisme et une contradiction. »

On voit que M. Delbœuf n'y va pas de main morte, et, avec des lecteurs *tant soit peu suggestibles*, j'aurais du mal à me relever de ce coup de massue.

J'essayerai cependant. Quelques mots sur ces trois points.

1° *Une erreur de fait*. La voici. J'ai dit que le somnambule *se croit libre* quand il exécute l'acte qui lui a été suggéré. Ce fait, nié par M. Delbœuf, je le maintiens contre lui pour tous les actes suggérés qui ne répugnent pas absolument au caractère et aux habitudes de l'hypnotisé. J'ai, du reste, pris soin, dans le passage même cité par M. Delbœuf, de spécifier les cas dans lesquels cette conscience de sa liberté n'existe pas chez le somnambule.

2° *Un sophisme*. Le voici. J'ai dit en me basant sur les faits observés : « *Nous pouvons donc nous croire libres et ne pas l'être*. Quel fond pouvons-nous donc faire sur le témoignage de notre conscience, et ce témoignage, n'est-on pas en droit de le récuser, puisqu'il peut nous tromper ainsi? Et que devient l'argument tiré, en faveur du libre arbitre, du sentiment que nous avons de notre liberté? » Voici maintenant ce que dit M. Delbœuf à propos de ce passage. « Il (M. Beaunis) en conclut que la croyance à la liberté ne prouve pas le libre arbitre, et

que, par conséquent, il est possible, *probable, certain même*, que nous sommes guidés fatalement sans le savoir. » Mais les mots *probable* et *certain*, que j'ai soulignés et qui constitueraient le sophisme, sont de trop. Je n'ai rien dit de semblable et je mets au défi mon contradicteur de trouver, dans le passage qu'il cite, les conclusions qu'il en tire. Le sophisme n'existe que dans la phrase et dans l'imagination de M. Delbœuf; il l'a créé de toutes pièces pour se donner le plaisir de le combattre.

3° *Une contradiction.* Sur ce dernier point, je ferai une simple remarque. Je n'ai jamais eu, dans mon livre, l'intention de traiter la question du libre arbitre; loin de là. Je n'ai voulu l'étudier que dans les cas de somnambulisme provoqué, et encore, pour mieux préciser ma pensée, ai-je intitulé mon paragraphe : *De la spontanéité dans le somnambulisme*, et non : *De la liberté ou du libre arbitre dans le somnambulisme.* M. Delbœuf, que son *bourgeon* (pour employer ses expressions) taquine sans doute outre mesure, voudrait peut-être m'entraîner sur le terrain de la discussion philosophique du libre arbitre et partir en guerre sainte contre le mécréant qu'il suppose ne pas sacrifier à son idole. Mais je refuse absolument de lui donner cette satisfaction. J'ai parlé purement et simplement de responsabilité médico-légale. Je m'en tiens là.

Je m'arrête. Vos lecteurs pourraient trouver que ma prose devient trop envahissante. Qu'ils me permettent, cependant, pour terminer, de riposter aux projectiles de mon adversaire par une flèche légère empruntée à son carquois si bien fourni :

Les gens que vous tuez se portent assez bien.

BEAUNIS.

7 mars.

Saint-Omer, le 24 février 1887.

Monsieur le Directeur,

Voulez-vous me permettre quelques mots d'explication au sujet du compte rendu qu'a fait M. Marion de la brochure du Dr Bérillon dans votre numéro du 1er février?

M. Bérillon a cru pouvoir résumer en quatre lignes qu'il ne m'a pas communiquées l'opinion que j'avais émise au Congrès de Nancy, et, trahi par sa mémoire, il a donné à son insu une idée à la fois inexacte et incomplète des observations que j'avais présentées.

Sur la foi de cette analyse infidèle, M. Marion a pensé que j'avais opposé *a priori* une fin de non-recevoir quelque peu maussade à la curieuse proposition émise par le Dr Bérillon. Mes scrupules auraient eu « le fâcheux effet de faire immédiatement devier la discussion vers des banalités morales » d'où elle n'aurait pu être ramenée sur « le terrain de la science et des faits. »

Or, en fait, M. Bérillon a lu son travail une demi-heure avant la clôture du Congrès, auquel je n'aurais pas, en tout cas, fait perdre beaucoup de temps.

D'autre part, m'occupant moi-même d'hypnotisme depuis trois ans, tenant en grande estime les très remarquables travaux de M. Liégeois et du professeur Bernheim, dont j'ai suivi les expériences à l'hôpital de Nancy, je n'ai aucun parti pris contre les théories nouvelles. J'estime qu'en les rejetant *a priori* on ferait preuve d'imprudence et d'intolérance, car elles ouvrent au psychologue un champ de recherches tout nouveau et peut-être très fécond.

Cependant, je me suis refusé à voter l'application de l'hypnotisme à la pédagogie, et j'ai appuyé d'abord mon opinion sur des raisons de fait que j'ai reprises ailleurs (*Critique philosophique*, n° du 30 novembre, p. 376, 377, 381 et *passim*), à savoir l'indétermination actuelle des phénomènes qui précèdent et accompagnent l'hypnose, les périls possibles de l'entraînement auquel on entend soumettre le cerveau et l'esprit de l'enfant hypnotisé, la maigreur de la communication, fondée sur un seul fait, enfin le langage obscur et confus de l'auteur, qui paraît placer sur le même rang l'enfant vicieux et le simple polisson. Le premier est un malade auquel il faut donner un médecin et non un pédagogue : dès lors, en ce qui le concerne, l'emploi de l'hypnotisme, qui paraît jusqu'à présent aventureux et prématuré, est peut-être appelé à donner de bons résultats.

Toutefois, il ne s'agit plus ici d'éducation, mais de médication, et M. Marion le reconnaît aussi de son côté (p. 186).

Enfin, en terminant, je me suis demandé non sans crainte si la généralisation d'une pareille méthode était moralement souhaitable, et si l'on pourrait, dans la pratique, s'abstenir scrupuleusement de tout acte contraire au respect de la personne. N'est-ce pas le point de vue auquel s'est placé votre éminent collaborateur?

Mais cette réserve a porté immédiatement quelques auditeurs à croire que je reprenais l'argumentation soutenue devant l'Institut par M. Desjardins, — ce que je ne faisais nullement, — et ils ont profité de cette occasion pour réfuter l'honorable académicien et défendre la moralité des manœuvres hypnotiques, que je n'avais pas l'intention d'attaquer.

Le souci de protester contre une thèse qui a rencontré à Nancy une vive opposition a donc amené l'auditoire à donner à mes dernières paroles un sens et une importance qu'elles n'avaient point : laissant de côté la discussion des faits et les points précis de ma réponse, on a voulu surtout réfuter M. Desjardins à propos de la communication du Dr Bérillon, qui, d'ailleurs, avait été, je crois, examinée déjà par la section de médecins.

L'auteur a rédigé sa brochure sous le coup de ces préocupations, et il a mis en lumière les déclarations morales que les différents orateurs avaient tenu à formuler, et qu'ils étaient résolus à faire.

Mes scrupules n'ont point fait dévier la discussion : mais on a sciem-

ment pris texte de réserves fort opportunes, énoncées d'ailleurs à titre de remarques finales, pour combattre la thèse de M. Desjardins. En somme, je me suis placé au même point de vue que M. Marion.

J'ajouterai que la discussion, — une fois établie sur ce terrain, — n'a pas été « oiseuse ».

Il en est résulté fort clairement que si tout le monde est en paroles et en intention d'accord pour respecter les droits de l'enfant, il n'en est point du tout de même quand on passe à la pratique : en réalité, on accepte le mot sans examiner la chose, et le sophisme de l'ambiguïté des termes produit ses effets ordinaires qui sont ici plus dangereux que partout ailleurs. Était-ce donc se perdre dans les banalités morales que de demander à ces messieurs, puisqu'aussi bien ils entendaient se placer surtout à ce point de vue, de s'entendre autrement qu'en paroles sur la nature et la portée des droits de l'enfant? C'était, ce semble, tout le contraire, si, comme l'admettra certainement M. Marion, il importe quand on parle d'une chose de poser d'abord une définition précise. Voilà pourquoi dans ma réponse à M. Liégeois, omise par l'auteur de la brochure, et en présence « de vagues généralités », j'ai cherché à préciser la question.

Ainsi donc, si une discussion dilatoire est venue se greffer sur une discussion de faits, le « professeur de philosophie » que cite M. Bérillon n'y est pour rien. S'il a dû ensuite y prendre part, c'est uniquement pour opposer à des déclarations qui lui semblaient vagues une conception qu'il croit plus nette des droits de l'enfant.

Il a présenté d'abord des objections de fait et finalement quelques réserves morales, purement incidentes, qui ont été pour d'autres que lui une occasion de formuler des déclarations peut-être inattendues et probablement préméditées. Mais ni les unes ni les autres, ni les objections ni les réserves n'étaient maussades, et la proposition du Dr Bérillon, tout aventureuse qu'elle lui ait paru, lui a semblé originale, intéressante et, quoi qu'il en doive advenir, fort digne d'attention.

Le « professeur de philosophie » n'a donc point fait, au congrès de Nancy, — comme le craignait M. Marion — triste mine aux médecins hypnotisants. Il est trop pénétré de l'enseignement de Leibniz pour ne pas éprouver une sympathie profonde à l'égard des sciences positives et ne pas accepter avec un respect confiant tout ce qu'elles nous apprennent et nous apprendront encore sur le mécanisme au milieu duquel nous vivons et sur celui que nous portons en nous.

Veuillez agréer, monsieur le Directeur, l'assurance de mon respectueux dévouement.

E. Blum,

Secrétaire de la section de pédagogie au congrès de Nancy.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

C. Lombroso. *L'Homme criminel*, trad. de l'italien par *Régnier* et *Bournet*. In-8°, avec atlas. Paris, Alcan.

A. Spir. *Esquisses de philosophie critique*. In-18. Paris, Alcan.

G. Pouchet. *Charles Robin, sa vie et son œuvre*. In-8°. Paris, Alcan.

J.-M. Charcot et P. Richer. *Les Démoniaques dans l'art*. In-4°, avec 67 fig. Paris, Delahaye et Lecrosnier.

P. Janet et G. Séailles. *Histoire de la philosophie : Les Problèmes et les Écoles*, t. Ier. Paris, Delagrave.

Ferraz. *Histoire de la philosophie en France au* XIXe *siècle*. III. *Spiritualisme et libéralisme*. In-8°. Paris, Perrin et Cie.

F. Bouillier. *Nouvelles études familières de psychologie et de morale*. In-8°. Paris, Hachette.

E. Ferri. *Variations thermométriques et criminalité*. In-8°. Lyon, Storck.

E. Lorenz Fischer. *Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie*. In-8°. Mainz, Kirchheim.

Ardigo. *Opere filosofiche*. In-8°, t. IV. Draghi, Padova.

E. del Pozzo di Mombello. *L'evoluzione geologica, inorganica, animale ed umana*. In-18. Foligno, Scariglia.

Chiapelli. *Studii di antica letteratura cristiana*. In-12. Torino, Loscher.

Poletti. *Il sentimento e la persona giuridica nella scienza del diritto penale*. In-8°, 2e édiz. Udine, Gambierasi.

Ragnisco. *Carattere della filosofia patavina*. In-8°. Venezia, Antonelli.

Atti della reale Academia di Scienze morali e politiche di Napoli. In-8°, vol. XV. Napoli.

La *Société de psychologie physiologique* a consacré une partie de ses dernières séances à la discussion d'un questionnaire sur l'hérédité psychologique, rédigé d'abord par MM. Letourneau, Ribot et Richet. — M. de Candolle ayant, par l'entremise de M. Taine, communiqué le résultat de ses longues recherches sur ce sujet, un nouveau questionnaire a été rédigé par une commission composée de MM. Letourneau, Magnan, Ribot, Richet et Taine. Ce questionnaire, destiné à une enquête collective et s'adressant aux personnes de bonne volonté qui voudront bien y répondre, sera publié prochainement dans la *Revue*. Dès à présent, les personnes qui désireront se le procurer pourront s'adresser aux Bureaux de la *Revue scientifique*, 111, boulevard Saint-Germain, ou de la *Revue philosophique*, 108, boulevard Saint-Germain.

Notre collaborateur, M. B. Perez, va continuer ses publications sur la psychologie des enfants par une étude sur *la Petite Fille*.

On annonce (lib. Alcan) la traduction du livre important de Piderit, *Mimik und Physiognomonik*, d'après la dernière édition allemande.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers — Imp. P. Brodard et Gattois

L'ANESTHÉSIE SYSTÉMATISÉE

ET LA DISSOCIATION DES PHÉNOMÈNES PSYCHOLOGIQUES

Dans un précédent article sur les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité [1], j'ai essayé de décrire certains phénomènes psychologiques observés pendant le somnambulisme d'une jeune femme L... que j'ai étudiée avec M. le Dr Powilewicz. L'observation de cette personne avait été interrompue, ainsi que je l'ai dit, par la disparition simultanée de tous les phénomènes hystériques et de tous les phénomènes somnambuliques. Tandis que pendant six semaines j'avais pu endormir L... très facilement, rien qu'en levant la main, après cette guérison, il me fut impossible de l'hypnotiser par aucun procédé. La santé du sujet se maintint parfaite pendant huit mois, mais dernièrement réapparurent quelques accidents hystériques. Sans doute il n'y eut rien de comparable aux grandes crises d'autrefois pendant lesquelles les convulsions et les hallucinations terrifiantes alternaient cinq heures de suite à peu près tous les jours. L... eut des migraines, un point douloureux au côté gauche, deux attaques de somnambulisme spontané la nuit et même un début de crise convulsive que je pus arrêter immédiatement, car il eut lieu devant moi. Mais, chose curieuse, tous les phénomènes hypnotiques réapparurent en même temps et avec le même caractère qu'autrefois.

Dès la première fois que nous la revîmes, il suffit de lever la main pour la faire tomber en sommeil hypnotique complet. Ce sommeil eut aussi sur la maladie les mêmes effets, il permit de faire disparaître complètement et, cette fois, très rapidement tous les accidents hystériques, et encore comme la première fois, quand l'état de mal hystérique fut entièrement dissipé, il disparut à son tour complètement. Cette période d'observation fut donc très courte, elle ne dura guère que cinq jours; mais comme le sujet se trouva dès la première fois dans l'état où je l'avais laissé autrefois et pour ainsi dire tout préparé, il me fut facile de mettre ce temps à profit. Les observations

1. *Revue philosophique*, décembre 1886.

que j'ai pu recueillir forment un complément tout naturel à mes premières études sur le même sujet, c'est pourquoi j'ai entrepris d'en résumer l'essentiel.

I

Le somnambulisme provoqué de cette personne présente, outre les faits connus, un phénomène intéressant, c'est le dédoublement de la conscience. Les suggestions paraissent être exécutées inconsciemment, du moins la personne véritable L... soit éveillée, soit endormie, ne sait jamais ni ce qu'on lui a commandé ni ce qu'elle exécute. Les réflexions, les calculs quelquefois nécessaires pour l'accomplissement de certaines suggestions compliquées, sont également ignorés par L. Mais toutes ces opérations mentales n'ont qu'une inconscience apparente; par certains artifices, en particulier en suggérant l'écriture automatique, on reconnaît que tous ces faits sont conscients, mais qu'ils sont attribués à une autre personne qui s'est baptisée elle-même du nom d'Adrienne. « C'est elle, écrit-elle, qui fait les actes suggérés et les calculs nécessaires, c'est elle enfin qui écrit à l'insu de L... » Cette écriture automatique, dont j'aurai beaucoup à me servir, se présente chez cette personne (je ne fais dans ce travail aucune espèce de généralisation) dans des circonstances particulières. Ce n'est pas pendant le somnambulisme proprement dit que ce phénomène est le mieux caractérisé, c'est ordinairement après le réveil. Le sujet semble dans son état normal. Il agit spontanément et cause avec les personnes présentes sans recevoir d'elles aucune suggestion. Mais si, profitant de sa distraction, je lui commande d'un ton bref de prendre un papier et un crayon et d'écrire, on voit la main droite faire l'acte commandé sans que la figure change d'expression et sans que la conversation soit modifiée. La main répond à mes questions et signe du nom d'Adrienne, mais la bouche parle spontanément et répond au nom de L... Cet état correspond, je crois, avec des variations individuelles, à l'état qui a été décrit souvent sous le nom de *somno-vigil* et dernièrement par M. Beaunis sous le nom de *veille somnambulique* [1]. On a critiqué ce nom en disant que cet état n'est pas de la veille. Il est évident que si on entend par le mot veille un état psychologique absolument normal, le sujet n'est pas en état de veille normale : nous n'avons pas l'habitude, quand nous sommes bien éveillés, de marcher ou d'écrire sans le savoir. Mais il ne faudrait pas en conclure que cet état soit

1. Beaunis, *Le somnambulisme provoqué*, 2e édit., p. 166.

du sommeil hypnotique complet. Je n'en veux pour le moment qu'une preuve que j'emprunte au livre de M. Beaunis : « Le sujet est en rapport avec le monde extérieur; il se rappelle parfaitement tout ce qui se dit ou se fait autour de lui, tout ce qu'il a dit ou fait lui-même; le souvenir n'est perdu que sur un point particulier : la suggestion qui vient de lui être faite [1]. » Ajoutons un mot : Non seulement L... ne se souvient pas de mes suggestions, mais elle n'en a jamais conscience, même si on l'interroge au moment où elle les accomplit, et la description de M. Beaunis conviendra tout à fait au cas présent. Pendant le sommeil hypnotique complet, L... est plus ou moins indifférente au monde extérieur et agit très peu spontanément. Si on n'use pas d'artifices particuliers qui équivalent à une suggestion, elle a tout oublié au réveil, non seulement les suggestions, mais encore tout ce qui s'est passé pendant son sommeil. Dans cet état particulier, au contraire, elle conserve une existence normale ininterrompue dont le souvenir dure naturellement, et toujours l'oubli et l'inconscience ne portent que sur un point particulier, c'est-à-dire mes suggestions. Ce n'est donc là qu'un degré très inférieur d'hypnotisme. Il est vrai qu'il y a des sujets (j'en ai vu plusieurs de ce genre) qui présentent un sommeil hypnotique très simple dans lequel il serait ridicule d'établir des subdivisions. Mais il n'en est pas de même pour des sujets plus compliqués. A moins de vouloir tout confondre, il faut constater chez eux des degrés de sommeil, quand même cette classification ne se retrouverait pas partout, car chaque degré de sommeil amène des phénomènes psychologiques très différents. Je dirai donc que L... est, lorsqu'elle écrit automatiquement, en état de veille somnambulique, car elle est en état de veille par rapport à toutes les autres personnes et simultanément en somnambulisme par rapport à moi. C'est, comme l'a dit M. Ch. Richet dans un article très intéressant où il étudie des phénomènes absolument identiques, un état d'hémi-somnambulisme [2].

Il serait intéressant d'étudier aussi ce nom nouveau d'Adrienne que s'attribue le sujet lorsqu'il écrit automatiquement. Que signifie cette nouvelle personnalité? Est-ce un accident, le produit d'une suggestion maladroite ou un fait psychologique plus profond et plus important? Il faudrait, pour le dire, comparer ce phénomène à tous les troubles de la personnalité déjà signalés pendant le somnambulisme et dont l'étude sera si fructueuse pour l'explication de l'idée

1. *Ibid.*, 165.
2. Ch. Richet, Les mouvements inconscients, dans l'*Hommage à M. Chevreul*, p. 93.

du moi. Ce n'est pas ce que je veux faire actuellement. Je prends le personnage d'Adrienne tel qu'il est, sans m'inquiéter de son origine ni de sa valeur, et je veux essayer de m'en servir comme d'un instrument d'observation. L'écriture automatique, manifestation de ce personnage, sera pour un moment, si ce n'est pas trop ambitieux, une méthode d'analyse psychologique. En effet, il y a dans l'esprit des somnambules des opérations qui s'effectuent inconsciemment, c'est-à-dire à leur insu : sur ce point, il n'y a aucun doute possible. Ne sentant pas ces opérations, les somnambules ne peuvent pas les décrire, et nous ne pouvons les connaître que par hypothèse. Sont-elles des opérations, de même nature que les faits psychologiques conscients? sont-elles des phénomènes purement physiologiques? nous n'en pouvons rien savoir. Eh bien, chez cette personne que j'étudie, pour une raison ou pour une autre, ces phénomènes inconnus séparés du moi normal se sont groupés en une nouvelle synthèse qui a l'apparence d'une personnalité, ils se sont associés avec un genre particulier de manifestation, les signes de l'écriture, et ils peuvent se faire connaître par eux. Profitons de cette circonstance peut-être accidentelle et sur ces phénomènes, ordinairement inconnus, interrogeons Adrienne : l'écriture automatique des médiums, à mon avis ce n'est pas autre chose, jouera ainsi un rôle utile. Ce genre d'observation n'est pas sans doute dépourvu de toutes chances d'erreur, et l'écriture automatique est loin d'être l'appareil enregisteur des phénomènes psychiques, mais enfin il me semble qu'elle présente ici un moyen, si imparfait qu'il soit, de pénétrer davantage dans la pensée des somnambules. Pour faire mieux comprendre cette singulière méthode, voici un exemple de son utilité. On connaît l'expérience curieuse du portrait : on donne à une somnambule dix cartes blanches et on lui suggère que sur l'une d'entre elles se trouve un portrait; plus tard on bat les cartes et on les lui représente, elle retrouve sans hésitation le portrait sur la même carte et dans la même position. MM. Binet et Féré ont parfaitement expliqué qu'une association devait se former entre l'aspect du papier, ses taches, sa couleur, etc., et l'hallucination du portrait. Il doit exister dans l'esprit de la somnambule deux phénomènes : 1° la vision d'une tache du papier; 2° l'hallucination du portrait. Oui, il doit en être ainsi, mais la somnambule n'a jamais conscience que du second phénomène, elle n'a jamais vu cette tache de papier qui lui sert à retrouver la carte désignée. Elle se sert d'un artifice et elle ne sait pas lequel, c'est une simulation inconsciente, comme disait M. Bergson [1]; et cet

1. *Rev. philosophique*, nov. 1885.

artifice, on ne peut que le soupçonner et non vérifier sa véritable nature. Recommençons cette expérience pendant le somnambulisme de L. Les choses se passent comme toujours, elle retrouve et voit le portrait comme toutes les somnambules et ne sait rien dire de plus. Mais disposons l'expérience de manière à pouvoir interroger Adrienne [1]. La suggestion étant faite pendant le sommeil hypnotique, réveillons le sujet. Une autre personne cause alors avec L... et la distrait le plus possible, par exemple en lui parlant maintenant du portrait qu'elle voit et qu'elle critique malicieusement. Après quelques instants, j'interpelle Adrienne d'un ton particulier et je lui demande ce qu'elle voit sur ce papier. La main droite écrit automatiquement : « Sur ce papier, il y a une tache en haut à droite. » J'insiste, elle écrit : « Je ne vois rien de plus. » Et c'est une chose curieuse d'entendre L... se moquer de mon portrait qu'elle prétend voir, tandis qu'en même temps sa main droite écrit qu'il n'y a rien sur ce papier qu'une petite tache, ce qui d'ailleurs était vrai. Voici les deux phénomènes psychologiques réunis; ils avaient été très justement soupçonnés, mais il n'était pas mauvais de les constater.

C'est par ce même procédé dont je viens de donner un exemple que j'ai étudié autrefois un fait curieux du somnambulisme, la suggestion à échéance calculée; c'est de la même manière que je voudrais analyser un autre fait qui me semble mériter l'examen et qui a été désigné suivant les auteurs sous le nom d'*hallucination négative* ou d'*anesthésie systématisée.*

II

Grâce à la suggestion, on peut interdire une chose à une somnambule aussi facilement qu'on peut lui en commander une. L'interdiction peut être générale (on lui enlèvera totalement l'usage d'un membre ou l'usage d'un sens) ou particulière (quand on lui enlève seulement la faculté de faire un certain mouvement ou de voir un certain objet). Dans ce dernier cas qui nous intéresse le plus, le sujet a conservé l'intégrité du sens de la vue, il voit toutes choses sauf celle-là précisément qu'on lui a défendu de voir. Comme ce phénomène très curieux a été souvent signalé, il ne sera pas inutile de résumer brièvement les différentes descriptions qui en ont déjà été faites. Je n'ai pas l'intention de critiquer ainsi les auteurs qui les ont faites, mais je désire seulement réunir en faisceau tout ce que nous savons, grâce à eux, sur ce fait particulier du somnambulisme.

1. Je ne répéterai plus la disposition de l'expérience pour interroger Adrienne; elle sera toujours la même.

Dès les premières études sur le somnambulisme, on signalait des faits de ce genre. « On profite souvent de l'heure du somnambulisme, dit Deleuze en 1825, pour faire prendre au malade un remède pour lequel il a de la répugnance. J'ai vu une dame, qui avait de l'horreur pour les sangsues, s'en faire appliquer aux pieds pendant le somnambulisme et dire à son magnétiseur : « Défendez-moi maintenant de regarder mes pieds quand je serai éveillée. » En effet, elle ne s'est jamais doutée qu'on lui eût posé des sangsues [1]. » Bertrand à la même époque écrivait : « J'ai vu la personne qui magnétisait les somnambules leur dire quand elles étaient endormies : Je veux que vous ne voyiez en vous éveillant aucune des personnes qui se trouvent dans la chambre, mais que vous croyiez voir telle ou telle personne qu'il leur désignait et qui souvent n'était pas présente. La malade ouvrait les yeux et, sans paraître voir aucune des personnes qui l'entouraient, adressait la parole à celles qu'elle croyait voir [2]... » Voici un récit curieux de Teste : « Mme G. est endormie, M... dirige sur quelques personnes présentes deux ou trois grandes passes longitudinales. Mme G. qu'il éveille ensuite n'aperçoit plus que lui et moi, tout le reste de la chambre où elle paraît persuadée d'être seule avec nous deux lui semble rempli, dit-elle, d'un nuage blanchâtre. « C'est prodigieux, dit-elle, j'entends des voix qui me parlent, mais où sont ces messieurs, et M... qu'est-elle devenue?... Il est certain que je les entends, dites-leur donc de se montrer, je vous en prie, cela me fait peur [3]. » Le plus singulier c'est la façon dont Teste explique le phénomène : « C'est le fluide magnétique, vapeur inerte, opaque et blanchâtre, séjournant comme un brouillard où la main le dépose, qui cache les objets à la somnambule. » Il ne faudrait pas d'ailleurs prêter à tous les magnétiseurs anciens cette explication un peu puérile. Bertrand, comme on sait, soutenait une théorie tout à fait analogue à celle de Braid. « L'impression suggérée, dit celui-ci, en 1843, s'est à tel point emparée de l'esprit du patient que l'on peut, sous son influence, suspendre les fonctions de la vue, le rendre aveugle devant un objet placé devant lui, ou provoquer la pensée que cet objet est transformé en un autre [4]... » Cette théorie avec peu de modifications se retrouve dans l'ouvrage du docteur Philips [5] et dans celui du Dr Liébault, mais il me semble que tous ces observateurs confondent

1. Deleuze, *Instruction pratique sur le magnétisme animal*, 4e édit., 1853, p. 119.
2. Bertrand, *Traité du somnambulisme*, 1823, p. 256.
3. Teste, *Le magnétisme expliqué*, 1845, p. 415. On trouverait des récits du même genre chez beaucoup de magnétiseurs, Faria, Dupotet, etc.
4. *Revue Neurypnologique*, 1883, p. 257.
5. *Cours de braidisme*, 1860, p. 120.

presque entièrement cette suppression d'une sensation avec une hallucination ordinaire, et, quand ils suppriment un objet, ils cherchent toujours à le remplacer par un autre imaginaire.

M. Bernheim a, au contraire, le mérite de distinguer très nettement l'hallucination ordinaire ou positive de cette suppression de sensation qu'il appelle *hallucination négative* : « A une dame G. de mon service, je suggère qu'à son réveil elle ne me verra plus, ne m'entendra plus... je ne serai plus là. Réveillée, elle me cherche, j'ai beau lui corner à l'oreille que je suis là, lui pincer la main qu'elle retire brusquement sans découvrir l'origine de cette sensation... cette illusion négative que j'avais déjà produite chez elle dans d'autres séances, mais qui n'avait persisté que cinq à dix minutes, persista cette fois pendant tout le temps, vingt minutes que je restais auprès d'elle [1], » M. Bernhein cite d'autres exemples, mais sans varier beaucoup l'expérience. On a vivement reproché à M. Bernheim le nom qu'il a choisi pour désigner ce fait : ce n'est pas l'hallucination, dit-on, mais la suppression de la perception d'un objet déterminé qui laisse intacte la perception d'un autre objet... C'est un phénomène analogue aux paralysies systématisées du mouvement, perte de mouvements spéciaux avec la conservation des mouvements d'un autre genre, c'est une *anesthésie systématisée* [2]. Sans doute le fait en question se rapproche plutôt des anesthésies que des hallucinations, il n'en est qu'un degré plus faible, et à moins d'appeler l'anesthésie une hallucination négative totale, ce qui n'est pas l'habitude, il semble plus naturel de désigner ce fait par le terme que MM. Binet et Féré ont adopté. Cependant M. Bernheim a raison de ne pas faire de ce phénomène une véritable anesthésie, une véritable suppression de la sensation. « Je n'ai pas produit, dit-il, une paralysie de l'œil, le sujet voit tous les objets à l'exception de celui qui a été suggéré invisible pour lui, j'ai effacé dans son cerveau une image sensorielle, j'ai neutralisé ou rendu négative la perception de cette image, j'appelle cela une hallucination négative [3] » ; et ailleurs : « L'image visuelle est perçue, l'hystérique la neutralise inconsciemment avec son imagination [4] ». Les faits que nous avons étudiés confirment entièrement cette opinion de M. Bernheim, et si nous adoptons le mot nouveau c'est plutôt par habitude du langage que comme véritable expression des faits. Mais il ne faut pas insister outre mesure sur une question de mots.

Les derniers auteurs qui aient fait une étude spéciale de ce phé-

1. *De la suggestion*, 1884, p. 27.
2. Binet et Féré, *Rev. philosophique*, 1885, I, p. 23.
3. *De la suggestion*, 2e édit., 1886, p. 45.
4. *Revue de l'hypnotisme*, 1886, p. 68.

nomène sont, je crois, M. Paul Richer [1] et MM. Binet et Féré [2], qui ont indiqué à ce sujet plusieurs expériences d'une très grande précision. 1° Si on a suggéré à une somnambule qu'une personne, M. X..., avait disparu, la somnambule ne peut plus le voir à quelque endroit de la chambre qu'il se tienne; mais si on ajoute un objet sur M. X..., un chapeau par exemple, comme il n'est pas compris dans la suggestion, ce chapeau reste visible et paraît alors se tenir dans l'air. Au contraire, si M. X... tire un mouchoir de sa poche, ce mouchoir reste invisible comme lui. J'ai eu l'occasion d'observer, comme les auteurs le remarquent eux-mêmes, que ces deux phénomènes et d'autres du même genre sont très variables. Pour une somnambule, tout objet ajouté à M. X... devient toujours invisible; pour une autre, il est toujours visible. J'ai vu une fois une personne qui voyait l'objet à moitié, comme coupé en deux, quand il était tenu à la fois par la personne invisible et par une personne visible. 2° La personne ou l'objet que l'on a rendu invisible cache réellement les objets qu'il recouvre, mais la somnambule supplée à la vision de ces objets par une hallucination qui les remplace : c'est d'ailleurs ce que nous faisons journellement pour les objets qui viennent se peindre sur la tache aveugle de la rétine. Cette hallucination peut aller fort loin : j'ai vu une fois le sujet à qui j'avais suggéré de ne pas voir la chambre, la remplacer par l'hallucination d'un autre appartement dont je n'avais pas parlé. 3° L'objet invisible doit être réellement perçu, car il produit quelquefois une image consécutive de couleur complémentaire qui est visible. Fait-on disparaître un papier rouge, la somnambule ne le voit pas, mais au bout de quelque temps verra une couleur verdâtre à la même place. Je n'ai pas observé ce phénomène d'une manière assez nette, mais les conditions physiques et morales dont le somnambulisme dépend sont si complexes qu'il ne faut jamais s'étonner de ne pas renconter exactement les mêmes phénomènes que d'autres observateurs. 4° « Entre dix cartons d'apparence semblable nous en désignons un à la malade somnambule et celui-là seul sera invisible. A son réveil, en effet, nous lui présentons successivement les dix cartons, celui-là seul est invisible sur lequel nous avons, pendant le somnambulisme, attiré son attention. Si la malade se trompe quelquefois, c'est que le point de repère vient à lui manquer et que les cartons sont trop semblables; de même si nous ne lui montrons qu'un petit coin des cartons, elle les verra tous [3]. » Cette expérience est à mon avis capitale et elle nous indique la véritable position de

1. *La grande hystérie*, 1885, p. 724.
2. *Le magnétisme animal*, 1887, p. 228.
3. Binet et Féré, *Magnétisme animal*, 236.

la question. Il ne s'agit plus en effet de paralysie de la rétine ni complète ni partielle. « Il faut que le sujet reconnaisse cet objet pour ne pas le voir..... la reconnaissance du carton, qui exige une opération très délicate et très complexe, aboutit cependant à un phénomène d'anesthésie, il est donc probable que cet acte de reconnaissance se passe tout entier dans l'inconscient..... il y a toujours un raisonnement inconscient qui précède, prépare et guide le phénomène d'anesthésie. » Non seulement cela est probable, mais cela est nécessaire : réveillée, la somnambule ne se souvient plus de ce qu'on lui a commandé, elle ne sait pas qu'il y a un objet qu'elle ne doit pas voir ni quel est cet objet. Lorsqu'on lui montre ce carton, il faut cependant que ce souvenir renaisse et qu'elle reconnaisse le carton à certains signes, quoiqu'elle n'ait connaissance de rien du tout cela. Il me semble qu'il y a quelque analogie entre ce problème et celui que j'ai étudié précédemment. Comment une somnambule à qui on a commandé de revenir dans huit jours, compte-t-elle ces huit jours quand elle n'a aucun souvenir de la suggestion? Comment reconnaît-elle un signe dont elle ne se souvient pas et qu'elle paraît même ne pas voir? Les deux problèmes sont identiques, et si l'observation du sujet dont j'ai parlé m'a permis d'apporter quelque lumière sur le premier, peut-être me permettra-t-elle d'éclaircir un peu le second. J'ajouterai ainsi quelques détails à toutes les observations si justes que je viens de rapporter.

III

Pendant le sommeil hypnotique complet, je mets sur les genoux de la somnambule cinq cartes blanches dont deux sont marquées d'une petite croix. « Quand vous serez réveillée, lui dis-je, vous ne verrez pas les papiers marqués d'une croix. » Je la réveille le plus complètement possible une dizaine de minutes plus tard et elle n'a conservé aucun souvenir de mon commandement, ni de ce qu'elle a pu faire pendant le sommeil. Comme elle s'étonne de voir des papiers sur ses genoux, je la prie de les compter et de me les remettre un à un. L... prend l'un après l'autre trois papiers, ceux qui ne sont pas marqués, et me les remet. J'insiste et demande les autres, elle soutient ne plus pouvoir m'en remettre, car il n'y en a plus. La physionomie ne semble pas altérée et elle paraît bien éveillée, elle peut causer librement et se souvient de tout ce qu'elle fait, même de m'avoir répondu qu'il n'y avait que trois papiers sur ses genoux. Je prends tous les papiers et je les étale sur ses genoux à l'envers de manière à dissimuler les croix, elle en compte cinq et me les remet

tous. Je les replace en laissant les croix visibles, elle ne peut prendre que les trois non marqués et laisse les deux autres. C'est là l'expérience de MM. Binet et Féré, et il semble naturel d'en conclure comme eux que les croix sont vues et reconnues d'une manière quelconque. Ce n'est pas L... qui peut nous expliquer comment, car elle n'a jamais vu de croix sur ces papiers, elle en est bien sûre. A ce moment je m'écarte d'elle et, profitant d'un moment de distraction suffisant, j'interpelle Adrienne et je lui commande de me dire ce qu'il y a sur ses genoux. La main droite prend un crayon placé à sa portée et écrit : « Il y a deux papiers marqués d'une petite croix. — Pourquoi L... ne les a-t-elle pas remis tout à l'heure? — Elle ne peut pas, elle ne les voit pas. — A-t-elle reconnu une croix sur ces papiers? (Elle ne me répond pas directement et écrit :) Je ne sais pas, c'est moi qui les vois avec une croix. »

Recommençons une autre expérience. Je rendors le sujet et lui mets sur les genoux vingt petits papiers numérotés. « Vous ne verrez pas, lui dis-je, les papiers qui portent des chiffres multiples de trois. » Réveil, même oubli et même étonnement de L... devant ces papiers qui sont encore sur ses genoux. Je la prie encore de me les remettre un à un : elle m'en remet 14 et en laisse 6 qu'elle a bien soin de ne pas toucher, les 6 restants sont les multiples de 3; j'ai beau insister, elle n'en voit plus d'autres. Même disposition de l'expérience pour interroger Adrienne. « Qu'y a-t-il sur vos genoux? » Elle répond, mais toujours par écrit et à l'insu de L : « Il y a 6 petits papiers. — Et qu'y a-t-il sur ces papiers? — Des chiffres, 6, 15, 12, 3, 9, 18, je les vois bien. » La même expérience fut répétée en faisant disparaître les multiples de 2, puis les multiples de 5.

Puis j'ai mis devant elle des papiers marqués d'une lettre et j'ai fait disparaître les voyelles ou les consonnes. Puis je me suis servi de papiers marqués de plusieurs traits et j'ai fait disparaître ceux qui en portaient 3; enfin, lui montrant pendant le sommeil des papiers colorés, je lui ai interdit de voir le rouge. Le résultat de ces expériences a été exactement le même que celui des précédentes. L... ne voyait aucunement l'objet supprimé, mais Adrienne répondait par écrit qu'elle le voyait fort bien.

Nous avons repris alors l'expérience la plus ordinaire : Pendant le sommeil, j'ai suggéré que M. le Dr Powilewicz, alors présent, se levait et sortait, au réveil elle ne le verrait plus. Réveillée, L... regarde dans toute la chambre et remarque que le docteur est sorti. « Adrienne, lui dis-je, levez-vous et donnez la main au docteur. » Elle se lève et s'en va sans hésitation lui tendre la main, cependant ses yeux continuent à le chercher. On lui demande ce qu'elle fait et à qui elle donne

la main, elle répond en riant : « Vous le voyez bien, je suis assise sur ma chaise et je ne donne la main à personne. » Comme elle se croyait assise et immobile, elle ne sentait probablement pas de raison pour remuer et elle restait debout immobile et la main tendue. Il fallut commander à Adrienne de retourner à sa place. Naturellement L... n'eut aucun souvenir de s'être levée et d'avoir donné la main, mais elle se souvenait de tout le reste, en particulier de la disparition du docteur, le reste appartenait comme toujours à la conscience d'Adrienne.

Restait à voir si des anesthésies plus étendues présenteraient le même caractère. Pendant le sommeil, je suggère qu'au réveil elle sera complètement aveugle. Au réveil, cécité complète, qui heureusement ne l'effraye pas trop, car elle invente comme explication que la lampe s'est éteinte et que nous sommes tous dans l'obscurité. Une forte lumière projetée directement dans les yeux ne lui fait même pas détourner le regard, ordinairement elle cache ses yeux avec terreur et tombe même en catalepsie. Cette expérience prouve que l'insensibilité des yeux était bien complète et ne pouvait pas être feinte [1]. J'interroge alors Adrienne, qui prétend voir très clair et désigne par écrit tous les objets que je lui montre.

Toutes les études précédentes ne portaient que sur des anesthésies artificielles obtenues par suggestion, on pourrait croire que des anesthésies naturelles, produites par exemple par la maladie de notre sujet, seraient plus profondes et ne laisseraient pas subsister la conscience d'Adrienne. Il n'en est pas ainsi, et la loi constatée reste identique même pour ces nouveaux phénomènes. J'avais déjà observé autrefois que les amnésies de L... n'affectaient pas également Adrienne. Celle-ci peut raconter par écrit tout ce qui s'est passé pendant le sommeil hypnotique au moment où L... réveillée a tout oublié, elle peut même raconter ainsi les hallucinations des crises hystériques dont L... ne se souvient ni pendant la veille ni pendant le somnambulisme. Ce fait, je l'observais encore ; L... eut pendant plusieurs nuits des cauchemars et deux fois du somnambulisme naturel, elle ne garda aucun souvenir de tout cela. Adrienne me raconta par écrit les différents incidents de ces sortes de crises. Ainsi les souvenirs enlevés à la conscience normale par la maladie se retrouvaient chez l'autre personne. Mais allons plus loin. L... est atteinte depuis des années d'une anesthésie complète de toutes les parties du corps : elle a conservé, quoique avec une diminution évi-

1. MM. Binet et Féré ont fait une expérience du même genre en faisant disparaître par suggestion un gong dont le bruit n'était plus alors entendu par la malade et ne provoquait plus la catalepsie.

dente, les sens spéciaux, mais elle ne peut apprécier en aucune façon ni la douleur, ni le contact, ni la température, ni la pression. Jamais elle ne reconnaît ni ne sent un objet mis dans ses mains, jamais elle ne sait la position de ses membres quand elle ne les regarde pas, elle ne peut se conduire et apprécier les choses que par les yeux et c'est peut-être pour cela que dans le somnambulisme naturel ou artificiel elle a toujours les yeux ouverts. Il est difficile de les lui tenir fermés. Ces caractères, je les avais notés autrefois et décrits à un moment où je ne songeais pas à la dissociation que j'étudie actuellement. Toutes les personnes qui ont connu cette femme ont remarqué son insensibilité qui doit remonter fort loin, car L... n'a aucun souvenir d'avoir jamais été autrement. Eh bien, cette anesthésie se comportait-elle comme les autres, et Adrienne avait-elle la sensation enlevée à L...? Je ne m'étais jamais posé cette question autrefois, tant j'étais convaincu de son insensibilité complète, et je me rendis auprès du sujet spécialement pour examiner un fait aussi important. Sans faire aucune suggestion, sans même endormir, je m'assurai seulement qu'elle s'était mise, dès mon entrée, en état de somno-vigil et qu'Adrienne me répondait. En dehors de la portée de son regard, je pince fortement le bras gauche, L... ne manifeste aucune émotion, comme je l'avais vu bien souvent, elle ne s'aperçoit de rien. « Adrienne, dis-je alors, répondez-moi, qu'est-ce que je fais au bras gauche? » La main droite écrit brusquement pendant que la figure reste impassible : « Mais vous me pincez. » « Quel est le doigt que je touche? — Le petit... le second. — Qu'est-ce que je mets dans votre main? — Un petit crayon... un sou. — Où est placé votre bras gauche? — Il est levé... vous l'avez étendu... vous avez mis ma main sur ma tête... maintenant elle touche l'oreille. » On pouvait s'attendre à ce résultat, il n'était que la suite des faits précédents, mais j'en fus cependant fort surpris, tant j'étais habitué à considérer cette personne comme absolument anesthésique. Par curiosité j'ai mesuré à l'esthésiomètre la sensibilité tactile d'Adrienne, et tandis que L... était incapable de sentir même une forte brûlure faite subitement, Adrienne apprécie fort bien l'écartement des deux pointes de l'esthésiomètre comme pourrait faire une personne normale. A la face inférieure du poignet, l'écartement minimum que l'on peut donner aux deux pointes pour que Adrienne accuse encore par écrit deux piqûres, est à droite de 22 mill. et à gauche de 30 mill. La même observation faite sur des personnes normales donne des chiffres variant entre 25 et 30 mill. La sensation d'Adrienne est donc très fine.

Il me paraît juste de remarquer que cette sensibilité d'Adrienne, quoique je vienne seulement de la constater, devait exister depuis

fort longtemps et en particulier pendant toutes mes recherches faites il y a huit mois. C'est une chose curieuse que l'on puisse ainsi passer à côté d'un phénomène intéressant sans le voir. Est-ce aussi pour nous une sorte d'anesthésie systématique? J'avais observé autrefois que les yeux ne se baissaient pas vers le papier pendant l'écriture automatique, cependant cette écriture était lisible et les mots ne dépassaient jamais le papier. Comment aurait-elle pu écrire ainsi sans regarder, si elle ne s'était servie du sens tactile et musculaire. L..., à l'état normal, n'écrit pas ainsi, elle se baisse et suit sans cesse du regard la plume et le papier : l'une écrit avec la vue, l'autre avec le toucher. J'avais noté aussi que, pendant la catalepsie, les différentes positions données aux membres, même hors de la portée du regard, devenaient le point de départ d'une suggestion : ces positions étaient donc senties. Je remarquais aussi qu'Adrienne savait ce qui se passait pendant la catalepsie et cependant je n'ai pas alors rapproché les deux faits pour constater qu'Adrienne avait la sensibilité tactile. Autre détail, pendant la catalepsie, comme cela arrive quelquefois, le sujet n'obéissait qu'à moi. Toute autre personne qui touchait les membres les trouvait raides et contracturés, ils étaient au contraire légers et flexibles pour moi, c'était de l'électivité pendant la catalepsie, comment aurait-elle pu reconnaître l'attouchement de ma main si elle n'avait pas été sensible? Enfin aurait-elle pu reconnaître du premier coup un objet au toucher, associer le nom avec le tact s'il n'y avait pas eu auparavant une longue éducation de la sensibilité tactile? Ces remarques prouvent, ce qui d'ailleurs était certain, que ce n'est pas moi qui ai actuellement suggéré la sensibilité à Adrienne, mais que cette sensibilité était un fait normal et ancien. Aussi suis-je disposé à croire qu'il en serait de même pour toutes les anesthésies de nature hystérique, par exemple si on parvenait à dédoubler de la même manière une personne atteinte d'amaurose hystérique [1], ou plutôt à rendre manifeste le dédoublement qui existe déjà en elle par le fait de la maladie, on constaterait que la vue existe complètement et n'est même pas diminuée. C'est d'ailleurs ce que M. Bernheim a déjà prouvé par d'autres procédés et

1. J'ai appris depuis que la personne dont je m'occupe a été atteinte dans son enfance, vers l'âge de huit ans, d'une cécité presque complète qui a duré, sauf quelques interruptions, pendant deux ans. On l'a mise dans une chambre obscure et on a appliqué des pommades sur les yeux. Je ne puis m'empêcher de remarquer que peu auparavant, vers l'âge de sept ans, commençaient les grands accidents, qu'une amaurose hystérique n'aurait rien de surprenant chez une femme pareille et qu'Adrienne, si elle existait, devait voir très clair. Peut-être une suggestion hypnotique aurait-elle eu un meilleur résultat que tous les onguents. Je me hâte d'ajouter que cette supposition est toute gratuite; peut-être la maladie des yeux a-t-elle été très sérieuse et très bien soignée.

il arrive à cette conclusion qui est aussi la mienne : « Je crois avoir démontré que l'amaurose hystérique, que l'achromatopsie hystérique n'existent pas en tant que troubles organiques matériels; les phénomènes sont dus à une illusion de l'esprit, la cécité des hystériques est une cécité psychique... j'ajoute que l'amaurose et l'achromatopsie suggérées dans l'état hypnotique sont de même nature que celles des hystériques [1]. »

Toutes les expériences sont donc concordantes et mettent en évidence un fait important : l'anesthésie, systématisée ou même générale, obtenue par suggestion ou produite par l'hystérie, n'est pas une véritable anesthésie, c'est-à-dire la destruction de la sensation. Les auteurs que j'ai cités le soupçonnaient bien, quand ils supposaient une perception devenue inconsciente, un raisonnement inconscient pour guider l'anesthésie. Mais j'avoue ne pas comprendre ces mots de perception inconsciente, de raisonnement inconscient. Si un phénomène n'est pas conscient, il ne peut pas être un fait psychologique, c'est-à-dire une perception ou un raisonnement, il change de nature et devient autre chose, peut-être un simple mouvement. Un raisonnement ne peut être formé dans la tête d'une personne que s'il est conscient. Dans le cas présent, pourquoi n'est-il pas connu par la somnambule ou l'hystérique? Parce qu'un phénomène psychologique peut être conscient et ne pas être rattaché par association au groupe de sensations et de souvenirs qui constituent l'idée du moi. Quand ce phénomène se présente, il peut rester isolé et disparaître totalement après avoir rempli son rôle sans s'être associé avec aucune manifestation, sans que le souvenir en soit réveillé par aucun fait, puisqu'aucun n'est lié avec lui; ou bien il peut s'associer avec quelques autres faits également séparés du tout de la conscience et former comme une seconde personnalité dont nous voyons un exemple chez Adrienne. En un mot, cette anesthésie n'est qu'une simple dissociation des phénomènes, telle que toute sensation ou toute idée enlevée à la conscience normale subsiste encore et peut quelquefois être retrouvée comme faisant partie d'une autre conscience.

IV

Ayant ainsi déterminé l'existence d'une conscience d'Adrienne pendant les anesthésies systématisées, j'ai voulu examiner l'étendue de cette conscience, c'est-à-dire le nombre des phénomènes dont

1. Bernheim, *De l'amaurose hystérique et de l'amaurose suggestive*. *Revue de l'hypnotisme*, 1886, p. 71.

Adrienne avait alors connaissance : c'était un moyen de la mieux connaître.

Reprenons la première expérience, elle n'est pas dramatique et a l'inconvénient de n'amuser ni le public, ni les somnambules, mais elle est très précise. Pendant le sommeil, je mets encore les cinq papiers sur ses genoux et je répète le même commandement : « Vous ne verrez pas les papiers marqués d'une croix. » Au réveil, je n'interroge pas L... comme je le faisais précédemment et je ne lui fais pas enlever les papiers qu'elle voit. C'est Adrienne que j'interroge maintenant la première et c'est à elle que je demande de me remettre les papiers qui sont sur ses genoux. Les yeux se baissent un instant et la main me tend deux papiers seulement, les deux marqués d'une croix. J'insiste, elle ne bouge plus, enfin elle écrit : « il n'y en a plus. » J'interpelle alors L... « Donnez-moi les papiers qui sont sur vos genoux. » Elle regarde et me donne sans hésitation les trois papiers qui restent. Ainsi tous les papiers ont été vus et remis, mais les uns l'ont été par L... et les autres par Adrienne. Aucune ne les a vus tous. Je rendors et je recommence la seconde expérience. « Vous ne verrez pas, dis-je, pendant le sommeil, les multiples de 5. » Au réveil je demande à Adrienne les numéros des papiers qui sont sur ses genoux. « Il y en a 4, répond-elle par écrit, 10, 5, 20, 15. » L... d'ailleurs voit les 16 autres. Et ainsi de même pour toutes les autres expériences, Il faut donc ajouter un mot de plus à ce que je disais tout à l'heure : Adrienne voit les objets que L... ne voit pas, *mais elle ne peut voir que ceux-là.*

Si la remarque précédente est vraie, elle doit avoir cette conséquence : Tout phénomène surajouté artificiellement à la conscience d'Adrienne sera enlevé à la conscience de L..., puisqu'elles ne semblent pas voir une même chose toutes les deux à la fois, et on doit faire ainsi l'anesthésie systématisée pour L... en donnant une suggestion positive à Adrienne. Essayons : Pendant le sommeil, je m'assure que je suis écouté par Adrienne et c'est à elle que je parle : « Adrienne, vous verrez au réveil les papiers marqués d'une croix... les multiples de 3, etc. » Le résultat est exactement le même qu'autrefois. L..., interrogée la première, ne voit plus ces mêmes papiers. J'avais remarqué qu'Adrienne ne se servait pas des yeux pour écrire et qu'en général elle ne voyait pas. Je lui suggère de se servir de ses yeux et de voir clair. C'est ce qui a lieu au réveil, mais aussitôt L... s'écrie : « qu'y a-t-il donc... je ne vois plus », et je suis obligé de la rendormir pour dissiper son trouble. « Quand vous serez réveillée, dis-je encore à Adrienne, vous allez savoir les nombres et vous les écrirez sur un papier. » Pendant qu'elle les écrit automatiquement, une autre per-

sonne interroge L... et la prie de compter jusqu'à 10, elle croit qu'on se moque d'elle et essaye de compter, mais à sa grande stupéfaction elle ne sait plus un seul nombre et cependant Adrienne les écrit toujours. Je commande à Adrienne d'écrire l'alphabet, L... ne le sait plus. Je lui demande l'orthographe d'un mot, chapeau, maison. Si on la demande à L... *à ce même moment*, elle cherche en vain et dit l'avoir oubliée. Enfin, pendant qu'Adrienne cherche et voit les multiples de 3 dans la dernière expérience, L... a oublié quels sont ces multiples. Cette dernière expérience n'a pas réussi dès la première fois comme toutes les autres [1]; peut-être la dissociation est-elle très précise : ce que j'ai enlevé à la conscience de L... ce n'est peut-être pas la connaissance des multiples de 3 en général, mais la notion visuelle de tel multiple en particulier, tel qu'il est dessiné sur le papier; c'est en effet celui-la que L... ne voit pas. Mais il suffit de dire à Adrienne d'une façon générale : « Vous savez les multiples de 3 », pour que L... les ignore complètement.

Ces expériences peuvent être variées indéfiniment, le résultat serait toujours le même : il me semble plus instructif de rechercher si, parmi les expériences anciennes et les phénomènes naturels dans lesquels mes idées actuelles ne peuvent pas se refléter par des suggestions involontaires, il n'y a pas des faits du même genre qui vérifient cette seconde loi. J'ai déjà raconté un fait qui m'avait paru fort curieux, mais dont je n'avais pas vu toute la portée. J'avais suggéré un soir à Adrienne (c'était à elle que s'adressaient alors toutes les suggestions) de venir le lendemain chez M. le Dr Powilewicz à 2 heures. Et quand L... arriva le lendemain, je ne pus jamais lui faire reconnaître où elle était, elle soutenait toujours être chez elle. J'ai appelé cela un acte inconscient, en réalité c'est quelque chose de plus, c'est encore un beau cas d'anesthésie systématisée. L... n'avait vu ni la route, ni la maison, ni le cabinet où elle se trouvait, elle suppléait à cette vision absente par une hallucination, nous savons que c'est la règle, mais le fait principal restait l'anesthésie visuelle. Cependant je n'avais rien suggéré de pareil, j'étais tout étonné de ce résultat et je cherchais naïvement à la détromper. J'avais tout simplement suggéré un acte à Adrienne et par conséquent la reconnaissance de la route, de la maison, du cabinet, et en même temps, sans le savoir, j'avais enlevé ces connaissances à L... en vertu de cette loi de dissociation que j'explique actuellement, mais que je ne soupçonnais pas alors. D'ailleurs toutes les anciennes suggestions à Adrienne n'avaient-elles pas

1. Pour toutes les autres expériences j'ai raconté la façon dont se sont passées les choses dès la première fois. L'influence de l'éducation du sujet n'est guère admissible pour cette dernière expérience, qui n'a réussi que la troisième fois.

comme un contre-coup négatif, une anesthésie systématisée pour L. Je lui faisais faire un pied de nez, non seulement l'acte était inconscient, mais L... ne voyait pas les mains placées devant ses yeux. Les choses se passaient donc alors exactement de la même façon que maintenant.

Il n'y a guère chez Adrienne de phénomène absolument naturel à propos duquel on puisse vérifier la même loi comme tout à l'heure pour l'anesthésie de L... Mais il y a un fait tellement constant qu'il caractérise l'existence de ce personnage, c'est l'écriture automatique. Elle existe maintenant sans suggestion, je n'ai qu'à m'adresser à Adrienne même sans avoir endormi L... pour qu'elle me réponde par écrit à l'insu de L..., c'est une sorte de médium écrivant. Cette constance de l'écriture d'Adrienne ne semble-t-elle pas en contradiction avec les faits précédents, car en réalité L... n'a pas perdu, que je sache, la faculté d'écrire? Il faut pour répondre préciser davantage, c'est pendant un état que j'ai appelé le somno-vigil qu'Adrienne peut écrire ainsi et cet état n'est pas contant, c'est donc pendant cet état qu'il faut voir si L. peut écrire aussi. Cette expérience qui semble simple présente cependant d'assez grandes difficultés d'exécution : on ne peut évidemment les faire écrire toutes les deux à la fois avec la même main droite, il faut donc commencer par faire écrire Adrienne pour vérifier sa présence et l'état de somno-vigil, puis arrêter la main droite et faire écrire L... à son tour. Or quand on fait cela, il arrive presque inévitablement que l'on détruit cet état particulier, que l'on réveille le sujet de ce demi-sommeil. (Un des caractères qui distinguent en effet le somno-vigil de l'hypnotisme, c'est qu'il est bien plus facile à détruire.) J'ai même vu quelquefois à ce moment le sujet pousser un petit soupir analogue à la secousse convulsive qui se produit au moment du réveil de l'hypnotisme. Alors Adrienne est détruite et L... peut écrire comme à l'ordinaire. Je suis parvenu cependant, en continuant à parler à Adrienne, à arrêter la main avec précaution, sans détruire l'état où elle était. A ce moment, si l'on priait L... d'écrire quelque chose, à sa grande surprise elle ne pouvait plus tracer une lettre. Il semble donc qu'au moment où une personne possède l'écriture automatique, elle ait perdu l'écriture consciente ordinaire. Il serait très intéressant de répéter cette expérience sur les personnes qui jouent le rôle de médium écrivant dans les expériences spirites. Si elle avait le même résultat, elle donnerait un excellent signe du dédoublement du médium analogue à celui que j'étudie ici. Mais, je le répète, l'expérience est délicate et son échec ne prouverait rien. Une personne étrangère ne peut pas arrêter les mains de L... sans détruire le somno-vigil, et la suppression

de cet état n'est pas facile à constater. Une personne qui n'aurait jamais endormi le médium le réveillerait de même; pour étudier scientifiquement le spiritisme, il faudrait endormir d'abord le médium et étudier les caractères psychologiques de son somnambulisme, peut-être y retrouverait-on beaucoup des traits que j'ai signalés ici.

Cette seconde série d'expériences, malgré certaines difficultés, semble donc, elle aussi, avoir une certaine concordance. Non seulement, comme on l'a vu, Adrienne a conscience des idées enlevées à L... dans les anesthésies, mais encore elle n'a conscience que de celles-là. Tout phénomène psychologique qui, pour une raison quelconque, est associé à cette synthèse anormale de faits qui a nom Adrienne, est en même temps enlevé au groupe des idées qui forment le moi normal. Et l'on peut produire des anesthésies d'une manière indirecte en faisant rentrer par suggestion positive des phénomènes dans la conscience d'Adrienne. L'anesthésie n'est alors que le côté négatif d'une vision positive et l'on ne peut s'empêcher de remarquer que ce n'est pas tout à fait à tort qu'elle a été désignée sous le nom d'hallucination négative. Sans doute il y a quelque chose d'artificiel dans ces formules qui résument des phénomènes extrêmement complexes et qui n'ont encore été observés que dans un petit nombre d'expériences. Certains phénomènes psychologiques très complexes peuvent se subdiviser de manière à paraître seulement affaiblis d'un côté ou de l'autre, l'automatisme et la suggestion ne sont peut-être que des résultats de ce rétrécissement du champ de la conscience. Mais à différents degrés, avec plus ou moins de netteté, la dissociation des phénomènes de conscience semble bien le caractère dominant des faits que nous avons constatés.

V

Quelles sont les limites de cette dissociation, c'est-à-dire quels sont les phénomènes que l'on ne peut pas subdiviser ou ceux que l'on ne peut pas faire passer d'une personne à l'autre? C'est là une question importante à laquelle je ne puis encore répondre que d'une manière très incomplète. Un petit nombre d'expériences cependant semble se rapporter à ce problème.

Pendant le somnambulisme, je défends à L. de voir la couleur rouge ou je suggère à Adrienne de la voir, nous savons que le résultat sera le même. Au réveil, L... ne distingue plus le rouge et le prend pour du gris, Adrienne reconnaît la couleur rouge. Mais on sait que la couleur blanche est formée par des rayons rouges et des rayons vert bleuâtre, une personne dont la rétine fatiguée ne distingue pas

les rayons rouges, ne distingue dans la couleur blanche que les rayons verts et la voit verte. C'est du moins l'explication que l'on donne des images consécutives de couleur complémentaire. Si L... ne distingue plus le rouge, elle doit donc aussi voir du papier blanc avec la couleur verte. Je lui montre du papier blanc et elle le trouve absolument blanc, le rouge seul est invisible, toutes les autres couleurs sont vues normalement (avec une certaine confusion due à une légère achromatopsie); d'autre part, si Adrienne voit le rouge, elle devrait dans la couleur blanche distinguer les rayons rouges, or un papier blanc n'est pas vu du tout par elle. De cette expérience il me semble que l'on peut tirer cette conclusion : La dissociation ne s'opère pas dans les sensations et ne modifie pas la façon dont elles sont senties; la dissociation s'opère dans la perception, c'est-à-dire au moment où les sensations conscientes sont classées en groupes et associées les unes avec les autres. En disant : « Adrienne, vous verrez la couleur rouge », je n'ai pas modifié la sensation du rouge ni celle du blanc, mais j'ai produit une association artificielle entre la sensation du rouge d'une part et le nom d'Adrienne avec tous les souvenirs qui s'y rattachent de l'autre. Les anesthésies hystériques sont peut-être toutes du même genre, non pas un vice de la sensation, mais un vice de l'association.

Il y a d'autres phénomènes encore que l'on peut difficilement séparer et transporter d'une personne à une autre. On sait qu'Adrienne ne s'exprime jamais que par l'écriture et que L... a toujours conservé la parole pour elle, j'ai cherché à renverser cet ordre et à faire parler Adrienne. C'était, paraît-il, une chose fort difficile, car toutes mes suggestions ont échoué. J'essayai alors d'endormir le sujet beaucoup plus profondément, pensant que la suggestion aurait ainsi plus de puissance. Pour cela j'ai recommencé à faire des passes devant la figure, ce que je ne faisais plus depuis fort longtemps, le léger sommeil hypnotique produit par un signe, en levant la main, suffisant jusqu'à présent pour mes expériences. Les yeux se fermèrent, le sujet se renversa et s'endormit de plus en plus; il y eut d'abord une contracture générale qui se dissipa d'elle-même, et les muscles restèrent flasques comme dans la léthargie, mais sans aptitude aux contractures provoquées. Aucune parole ne pouvait faire remuer L..., un commandement à Adrienne provoquait un léger mouvement des doigts et rien de plus. Après une demi-heure de ce sommeil, le sujet se redressa de lui-même et, les yeux d'abord fermés, puis ouverts, sur ma demande, il se remit à parler spontanément. Mais la personne qui parlait maintenant était Adrienne et non pas L.... Comment peut-on le savoir? dira-t-on. La personne qui me parlait maintenant se nom-

mait elle-même du nom d'Adrienne, tandis que L... encore maintenant ne sait pas du tout ce que désigne ce nom et même ne l'entend jamais quand c'est moi qui le prononce. En outre, cette personne avait un souvenir absolument complet de toutes les suggestions précédentes, des somnambulismes naturels ou artificiels et même des anciennes crises d'hystérie, ce qui n'existe pas chez L... Enfin elle avait une sensibilité tactile absolument complète comme je l'avais constaté précédemment pour Adrienne. Et pour continuer cette sorte de fiction qui nous a servi jusqu'à présent à classer les phénomènes, il fallait bien donner à cette personne le nom d'Adrienne. Quant à L... elle avait absolument disparu, il était impossible d'obtenir d'elle aucune manifestation. Ce somnambulisme nouveau caractérisé par l'absence du dédoublement ordinaire prit d'ailleurs une allure particulière que je n'ai encore vue que chez une autre grande somnambule, Mme B., dont j'ai souvent parlé : il devint alternatif. Après vingt minutes d'excitation, le sujet se rendormit de lui-même, dormit un quart d'heure, puis se réveilla dans le même état que précédemment. Il fut d'ailleurs beaucoup plus difficile de réveiller le sujet, et la suggestion ne put suffire comme autrefois, il fallut agiter les mains devant la figure et faire du vent pendant assez longtemps. Je ne puis étudier entièrement ce nouveau somnambulisme que je n'ai observé qu'une fois, mais je ne puis éviter de signaler un fait important. Il était impossible de faire une suggestion quelconque. La personne vive, intelligente beaucoup plus que L... à l'état normal, était surtout plus complète, elle avait un sens de plus et le souvenir de toute son existence. Elle était en même temps plus libre et se riait de mes ordres. Voilà un fait qui montre bien l'importance de la dissociation et du dédoublement pour la suggestion, lorsque la personne, je ne sais pourquoi, a reconquis la possession complète de toutes ses idées, elle n'est plus suggestible [1].

L'observation précédente nous montre que les rapports entre les deux groupes de phénomènes, entre Adrienne et L..., sont loin d'être toujours les mêmes, et il y aurait à ce propos une sorte de tableau comparatif à établir. 1° On pourrait admettre chez cette personne un premier état qui serait l'état de santé ou de veille normale. (Je ne puis guère observer cet état, car il disparaît presque toujours dès mon arrivée.) A ce moment, L... existe entièrement avec toutes ses facultés presque complètes. L'ouïe est fine, la vue très peu altérée [2],

1. J'ai déjà remarqué un fait du même genre chez Mme B. Le somnambulisme le plus complet n'est pas le meilleur moment pour faire des suggestions.

2. Le champ visuel est toujours assez fortement restreint, ainsi que le montre une observation que M. le Dr Brunschvig, chirurgien oculiste de l'hôpital, a bien voulu faire pour moi.

l'odorat et le goût restent normaux, seule la sensibilité tactile est complètement absente, les souvenirs sont précis et complets, sauf pour tout ce qui a rapport aux sommeils hypnotiques et aux crises d'hystérie. Ce sont là en effet des lacunes dans sa mémoire qui quelquefois la préoccupent beaucoup. La volonté semble assez forte, et le caractère est vif et colère. Adrienne à ce moment existe à peine. Peut-être a-t-elle la sensibilité tactile et en fait-elle l'éducation, mais elle ne se manifeste pas. 2° L'état de somno-vigil qui se manifeste souvent dès qu'elle me voit, ou, s'il le faut, à la suite d'un sommeil hypnotique. — L... est alors comme gênée et amoindrie, elle n'a pas précisément peur de moi, dit-elle, mais elle est très intimidée. L'ouïe a beaucoup diminué, et certaines paroles, quand c'est moi qui les prononce en les faisant précéder du nom d'Adrienne, ne sont pas du tout entendues. « Je vois vos lèvres remuer, dit-elle, mais je n'entends pas du tout ce que vous dites. » Elle m'entend si je lui parle à elle, la vue et l'odorat ne subissent pas de modifications s'il n'y a pas de suggestion spéciale, le tact manque toujours entièrement. Les souvenirs, sauf ceux que j'ai indiqués, persistent, et le souvenir des paroles qu'elle prononce dans cet état se conserve. La volonté spontanée existe, mais très altérée, le caractère est devenu beaucoup plus doux. Adrienne alors existe davantage, elle m'entend quand je m'adresse directement à elle, elle a la sensibilité tactile complète, elle a les souvenirs des somnambulismes et des crises d'hystérie, elle n'a le souvenir du reste de l'existence que si on insiste, et alors il est perdu pour L... à ce moment. Elle n'a aucune volonté spontanée, mais peut agir sur mon commandement à l'insu de L... lorsque cette dernière est fortement distraite par une autre personne. Si l'attention de L... est concentrée sur mes commandements ou si elle agit elle-même, mes ordres à Adrienne ne sont pas exécutés. 3° Le sommeil hypnotique ordinaire que je produis par suggestion. — L. parle encore, voit et entend, mais n'a plus de spontanéité, elle reste immobile sur sa chaise sans bouger d'elle-même. Adrienne est plus forte, et il n'est plus nécessaire de distraire L... pour lui faire exécuter des ordres. 4° En passant des intermédiaires possible, un somnambulisme complet que je viens de décrire. — L... n'existe plus du tout. Adrienne a pris la parole et paraît pendant quelque temps une personne plus complète et plus libre que L... n'est jamais, même à l'état de veille. Aucune suggestion n'est plus possible. 5° Un état que j'ai fréquemment observé autrefois et que j'ai à peine pu produire une fois et incomplètement à présent [1], la catalepsie. —

1. Il est assez intéressant de remarquer qu'autrefois, au moment des grandes crises d'hystéro-épilepsie, j'ai pu provoquer facilement la catalepsie véritable et la

L. n'existe pas davantage, mais Adrienne s'endort à son tour, ne parle plus, n'entend plus ou à peine et alors ne comprend pas le sens des paroles qu'elle répète. Elle n'existe plus que par la vue et le sens musculaire qui persistent et par lesquels on peut faire des suggestions spéciales. 6° Enfin des états de léthargie plus ou moins complets où Adrienne disparaît à son tour presque entièrement, et alors apparaît l'exagération spéciale des réflexes, lesquels sont peut-être accompagnés d'une conscience, que rien ne peut manifester. Ces divisions ont évidemment quelque chose d'artificiel, et la nature est bien plus complexe, aussi ne se retrouvent-elles pas exactement les mêmes chez toutes les somnambules. Mais il est cependant nécessaire de les établir, fût-ce provisoirement pour étudier un somnambulisme compliqué et surtout celui d'une hystérique. Le fait qui se dégage ici à travers ces divisions, c'est qu'il y a, comme toujours, une gradation dans la profondeur du sommeil et qu'à chaque degré différent correspondent des degrés différents de dissociation.

On voit qu'en cherchant à donner le langage à Adrienne, j'ai totalement supprimé L...; il m'est arrivé quelque chose du même genre quand j'ai essayé d'enlever la sensibilité à Adrienne pour la rendre à la personne normale L... Il était intéressant de guérir une anesthésie tactile ancienne en suggérant précisément l'anesthésie au personnage artificiel qui semblait l'avoir ravie. Les expériences précédentes montrent que cela était possible. L'expérience échoua plusieurs fois, Adrienne perdait la sensibilité pour un instant, L... ne la retrouvait pas; en insistant, j'obtins un demi-succès. L. sentait une piqûre pendant quelques instants après le réveil, puis redevenait insensible. Je répétais cependant cette même suggestion pendant chaque sommeil. Le dernier jour de ces recherches, quand j'examinai l'état du sujet avant de commencer une expérience, je vis que la sensibilité était rendue presque totalement à L... En somnambulisme, elle sentait fort bien; à l'état de veille, elle souffrait des piqûres, distinguait à une distance de 40 mill. au poignet les deux pointes de l'esthésiomètre, mais reconnaissait mal les objets au toucher. C'était cependant plus qu'elle n'avait jamais su faire. Je voulus alors examiner Adrienne, mais quand je l'interpellai, il n'y eut aucune réponse, point d'écriture automatique, point de mouvements inconscients. Mes commandements à Adrienne n'étaient point entendus par L..., voilà tout, mais ils n'étaient pas exécutés. D'ailleurs on ne pouvait non plus rien suggérer à L... et il fut impossible d'approfondir le sommeil hypnotique qui d'ailleurs ne tarda pas à disparaître, et la

léthargie, et que maintenant, lorsque l'état de mal hystérique est bien moindre, j'ai à peine obtenu un moment de catalepsie et jamais de léthargie.

malade, encore une fois complètement guérie, ne fut plus sensible à aucune pratique d'hypnotisme.

Est-ce moi qui cette fois ai tué Adrienne en lui supprimant la sensibilité tactile qui jouait peut-être un rôle important dans cette synthèse anormale de phénomènes conscients? Ou bien le dédoublement a-t-il disparu comme autrefois avec la cessation des troubles hystériques? Ces troubles eux-mêmes ont-ils été dissipés par la restitution de la sensibilité, par les suggestions, ou par le simple fait du sommeil qui remplaçait les crises comme toujours? Ou enfin doit-on voir dans ces faits un ensemble de coïncidences? C'est ce que l'avenir appprendra peut-être si je puis suivre encore l'évolution de cette intéressante maladie.

Les observations psychologiques toujours délicates présentent ici cette difficulté de plus, qu'il faut les faire rapidement et qu'au bout de peu de jours elles deviennent impossibles. Celles que j'ai pu faire, sans être complètes, forment cependant une sorte d'ensemble d'où peut se dégager, je crois, une supposition générale. L'anesthésie systématisée, cette disparition apparente d'une sensation déterminée, tandis que toutes les autres restent intactes, a été interprétée de bien des manières. Autrefois on croyait à une véritable disparition de la sensation due à une cause objective, une sorte de nuage devant les objets. Puis on expliqua cette disparition par un état purement subjectif de la somnambule, une paralysie de ses sens produite par le commandement. Enfin on soupçonna que la sensation n'était pas réellement détruite, elle n'était que « neutralisée par l'imagination » (Bernheim), ou elle devenait une « perception inconsciente » (Binet et Féré). Je crois, si j'ajoute foi à mes propres observations sur un sujet particulier, qu'il faut aller plus loin encore dans le même sens et dire : « La sensation en apparence supprimée reste parfaitement réelle et consciente comme autrefois, elle est simplement séparée de l'ensemble des phénomènes psychiques dont la synthèse forme l'idée du moi. » On n'explique les faits dans les sciences qu'en faisant rentrer un fait plus particulier dans un fait plus général; l'anesthésie systématisée est un cas de la dissociation des phénomènes psychiques comme les suggestions à échéance que nous avons étudiées et peut-être beaucoup d'autres faits encore. Cette dissociation elle-même est-elle un fait accidentel du sommeil hypnotique provoqué peut-être par suggestion? Certaines observations encore insuffisantes, je l'avoue, me portent à penser que c'est au contraire l'inverse, la suggestibilité des somnambules résulte de leur état de dissociation. En outre, si l'on remarque que ces phénomènes se produisent avec la plus grande netteté sur un sujet atteint de très grave hystérie, qu'ils

apparaissent avec les accidents maladifs et disparaissent avec eux. qu'ils existent naturellement chez ce sujet, dans l'anesthésie tactile, dans les crises, dans les somnambulismes naturels, on pensera peut-être que la dissociation est plus le fait de la maladie que de l'hypnotisme. C'est là un fait général qui se retrouve sans doute dans beaucoup d'autres perturbations mentales et dans cette science nouvelle de la psychologie pathologique, dont les philosophes, à l'exception de M. Ribot et d'un petit nombre d'autres, se sont trop peu occupés, ce fait doit jouer peut-être un rôle aussi considérable que celui de l'association dans la psychologie normale.

Il reste à dire quelques mots sur les erreurs qui ont pu être commises dans ces observations. Je ne parle pas du danger de la simulation : il ne peut paraître sérieux lorsqu'on a suivi les choses de près. Le mélange de faits maladifs réels souvent identiques aux faits artificiellement provoqués, des faits physiques que l'on ne peut simuler, des oublis nombreux dont le sujet se plaint dans la vie réelle et loin de nous, et surtout la complexité de ces phénomènes qui exigerait chez le simulateur une intelligence, une attention et une connaissance de la question ici tout à fait invraisemblables, tout empêche de faire une pareille supposition. La question de la simulation dans le somnambulisme est d'ailleurs tranchée définitivement dans les articles de M. Ch. Richet. Mais il y a d'autres dangers plus sérieux : des erreurs d'observation quand il s'agit de faits de conscience souvent simultanés et quelquefois très rapides et surtout le danger des suggestions maladroites qui enseignent au sujet le résultat prévu de l'expérience. Tout ce que je puis dire, c'est que, connaissant bien ce dernier danger, j'ai pris beaucoup de précautions. Les expériences n'ont eu lieu que devant les témoins indispensables, elles étaient préparées d'avance et ont été faites immédiatement sans aucune espèce d'explication. Le sujet n'a jamais vu d'autres somnambules et ne se doute en aucune manière de la question de l'hypnotisme [1]. Enfin, j'ai toujours rapporté les faits tels qu'ils se sont produits dès la première expérience, et je les ai comparés avec ceux qui se produisaient autrefois quand je ne songeais pas au problème actuel. Malgré cela, il est évident que des expériences de psychologie n'ont pas encore la précision des expériences de physique et qu'il est nécessaire de s'exposer à des erreurs dont la science finira toujours par tirer profit.

PIERRE JANET.

1. Le sujet curieux sur ce point ne sait même pas que je l'endors et une fois réveillé ne se souvient pas d'avoir été endormi.

L'INTENSITÉ DES IMAGES MENTALES

1. — Le monde d'images que chacun de nous porte dans son esprit a ses lois comme le monde matériel qui nous entoure; ces lois sont surtout analogues à celles de la matière organique, car les images sont des éléments vivants qui naissent, qui se transforment et qui meurent. Nous voulons, dans cette courte étude, insister sur une propriété particulière des images, l'*intensité*.

Pour se rendre un compte exact de ce que c'est qu'une image intense, il faut se rappeler ce que c'est qu'une sensation intense; une lumière produite par dix bougies donne une sensation plus intense que la lumière d'une bougie unique; un kilogramme de plomb tombant sur une table produit un bruit plus intense que le bruit d'un gramme, quoique le son puisse avoir dans les deux cas même hauteur et même timbre, et ainsi de suite. Donc le souvenir, l'image de chacune de ces excitations fortes est nécessairement plus intense que le souvenir de chacune de ces excitations faibles.

Il faut ajouter à ce caractère subjectif la supposition qu'un caractère objectif l'accompagne nécessairement. Étant donné que toute image correspond à un processus physiologique déterminé comme nature et comme siège, il est probable que le processus de l'image forte diffère grandement du processus de l'image faible; il y a dans le premier cas une désintégration d'une plus grande quantité de matière nerveuse, et une production de chaleur plus considérable.

Il faut s'habituer à considérer une image comme pouvant passer par les mêmes degrés d'intensité qu'une contraction musculaire. La comparaison entre l'image et la contraction musculaire est d'autant plus exacte que ce qui détermine la force de la contraction, c'est moins le muscle que la cellule nerveuse motrice; on en a la preuve très nette dans le phénomène du transfert; chez une certaine catégorie de sujets, l'application unilatérale de plaques métalliques opère le transport de la force musculaire de la main droite dans la main gauche, qui devient ainsi capable de donner au dynamomètre un chiffre beaucoup plus considérable que si le transfert n'avait pas eu

lieu; ce résultat ne dépend pas des muscles du bras gauche, mais seulement d'un déplacement de force nerveuse dans les centres moteurs.

A l'appui de cette comparaison entre le phénomène musculaire et le phénomène d'idéation, la plupart des causes qui agissent sur la puissance motrice agissent également sur le pouvoir de visualisation. De même que chez un individu hyperexcitable l'intensité de l'effort moteur s'accroît sous l'influence d'excitations périphériques, telles que la vision du rouge ou la sensation d'une odeur forte, comme le musc [1], de même, sous l'influence de ces excitations dynamogéniantes, l'image mentale qui est présente à l'esprit du sujet devient plus intense.

Cette qualité de l'*intensité* est généralement négligée en pratique, car ce que nous recherchons dans les images, c'est une qualité tout à fait différente et indépendante de la première, c'est-à-dire la *vérité*. Mais la vérité n'est rien sans l'intensité. Quand deux raisonnements sont inégalement forts, c'est le plus fort qui triomphera, qu'il soit vrai ou qu'il soit faux. On ne parle pas de vérité en mécanique; il n'y a que les forces qui agissent; il en est de même en psychologie : toute discussion, toute délibération est au fond un problème de cinématique. En étudiant l'intensité des images, nous étudions en réalité la manière dont, en fait, se fondent nos convictions, vraies ou fausses.

Les expériences d'hypnotisme vont nous servir d'introduction et de guide dans ce sujet, qui présente un grand nombre de difficultés.

Prenons la suggestion d'une hallucination; on sait en quoi elle consiste : l'opérateur affirme à son sujet que tel objet existe devant ses yeux, et l'hypnotique le perçoit; on lui dit par exemple : « Voilà un serpent! » et aussitôt un serpent apparaît. On a déjà remarqué plus d'une fois que la suggestion n'est pas un procédé spécial à l'hypnotisme. Lorsque deux personnes causent, et que l'une des deux affirme un fait, elle se sert en réalité de la suggestion verbale; seulement, quand la suggestion s'adresse à une personne normale, elle ne produit pas une hallucination, elle produit un état plus faible, une idée. Affirmez à une personne éveillée et non suggestible qu'elle a un couteau entre les mains, elle ne le *verra pas*, comme cela arrive chez l'hypnotique, mais elle en aura l'idée, la représentation mentale. D'où vient donc la différence de ces deux résultats? D'où vient que le même mot donne à l'hypnotique une hallucination et à l'individu normal une simple idée?

On pourrait alléguer que l'hypnotique est un sujet hyperexcitable

1. Ch. Féré, *Sensation et Mouvement*, 1 vol. in-18.

et que toute idée qu'on lui suggère devient hallucinatoire parce que cette idée atteint son maximum d'énergie. Mais cette raison n'est vraie qu'en partie. Il ne faut pas croire qu'on ne puisse pas causer avec une hypnotique sans lui donner des hallucinations. Nous avons pour notre part maintes fois échangé des idées avec les sujets, leur demandant ce qu'ils pensaient de tels faits, s'ils se souvenaient de tel événement : les objets que nous nommions dans le cours de notre conversation ne devenaient pas nécessairement hallucinatoires. L'état organique du somnambule n'explique donc pas complètement comment un mot peut l'halluciner, puisque souvent ce mot ne l'hallucine pas.

C'est qu'en effet, lorsqu'on veut produire une hallucination, il ne suffit pas d'*indiquer une idée* au somnambule; qui dit suggestion dit affirmation. L'opérateur, quand il veut que la suggestion réussisse, doit répéter et accentuer la suggestion, absolument comme tout individu qui veut en convaincre un autre doit insister et répéter plusieurs fois les mêmes paroles. J'ai recueilli plusieurs faits qui montrent que l'*idée seule* de la suggestion ne suffit pas pour la réaliser. J'endormais habituellement une de mes malades en lui montrant une clef à laquelle j'avais attaché la suggestion de sommeil; cette suggestion avait si bien réussi qu'il me suffisait, tout en causant avec elle, de jeter négligemment la clef sur la table pour qu'elle tombât brusquement en somnambulisme [1]. Mon sujet eut une après-midi une attaque d'hystérie; on sait que les attaques ont pour effet de détruire ou d'affaiblir les suggestions antérieures. Le lendemain, je présente la clef à la malade; elle la regarde, et, au lieu de tomber instantanément en somnambulisme, elle sourit. Je lui demande :

« Pourquoi souriez-vous?

— C'est que je me rappelle qu'autrefois la vue de cette clef me faisait dormir; et maintenant, cela ne fait plus rien. » Ainsi cette malade se souvenait de la suggestion, elle en avait conservé l'idée, mais cette idée était devenue inefficace, parce qu'elle s'était affaiblie.

Un autre jour, je donne à cette même malade une suggestion compliquée; puis j'ajoute, me parlant à moi-même :

« Pourvu qu'elle s'en souvienne à l'état de veille.

— Si vous voulez que je m'en souvienne, me dit la malade, il faut que vous me l'ordonniez. »

1. La même clef, présentée par une autre personne en mon absence, produisait également le sommeil ; seulement la malade, dans ce sommeil, n'était en rapport qu'avec moi ; elle n'obéissait qu'à mes suggestions, moi seul pouvais la toucher sans qu'elle se défendît, et la réveiller. Je note en passant ce mode particulier et tout nouveau, de production du somnambulisme électif.

Cette remarque très juste nous montre que le sujet a compris que l'idée de la suggestion n'est pas suffisante pour que la suggestion s'effectue; le sujet a bien le désir de se rappeler à l'état de veille ce que je viens de lui dire, mais il a besoin de mon autorité pour assurer sa mémoire; il m'indique la suggestion à lui donner, mais il a besoin que je la lui donne, parce que mon affirmation la rendra plus énergique. Je m'explique encore de la même façon comment un de mes sujets qui avait des insomnies, me pria un jour, pendant qu'il était en somnambulisme, de lui donner une suggestion de sommeil pour la nuit suivante.

Mêmes observations peuvent être faites dans les suggestions à l'état de veille. M. Beaunis rapporte qu'il dit un jour à Mlle A. E..., au moment où ils sortaient ensemble de chez M. Liébeault : « A propos, vous savez que le Dr Liébeault pendant votre sommeil vous a suggéré que vous dormiriez cinq minutes à trois heures de l'après-midi. » Cette parole ne produisit aucun effet. M. Beaunis est persuadé que s'il lui avait simplement dit : « Vous dormirez cinq minutes à trois heures », elle se serait endormie infailliblement, comme il l'a constaté nombre de fois. C'est que, dans ce cas, l'affirmation aurait dynamogénié l'idée.

De tous ces faits ressort une première conclusion, intéressante pour la théorie de la suggestion : c'est que la suggestion ne consiste pas seulement à introduire dans l'esprit d'une personne l'*idée* du phénomène à produire; il faut en outre que cette idée soit *intense*. Or, ce qui donne de l'intensité à l'idée suggérée, c'est la manière dont on la suggère, c'est le ton de la voix, l'autorité de la personne[1], le mode d'affirmation. Une tournure dubitative, « si vous faisiez telle chose... », produirait un effet bien moins énergique. Il en résulte qu'on ne peut pas expliquer tout simplement le mécanisme d'une suggestion hallucinatoire, en disant que la parole adressée à l'hypnotique éveille, par association d'idées, l'image de l'hallucination; pour être exact, il faut ajouter que l'intensité de l'image suggérée est en quelque sorte en rapport avec l'intensité de l'impression suggestive, parole ou geste. L'association des idées devient une véritable *ligne de force*; on peut la comparer au fil métallique qui transmet la force d'un moteur magnéto-électrique.

Il est important d'insister un moment sur la conception que nous avons du phénomène de l'association des idées. A première vue, rien

1. M. Pierre Janet raconte qu'un de ses amis réussit à faire des suggestions sur une de ses somnambules, en lui parlant en son nom. Cette expérience est le pendant du fameux mot : *magister dixit*. C'est la même influence qui agit dans les deux cas.

de plus simple que ce phénomène; il consiste dans l'éveil d'une idée à la suite d'une autre; on prononce devant moi tel mot; ce mot est le nom d'un objet connu : je pense à cet objet. Voilà le fait apparent et grossier, celui qui a frappé les premiers observateurs. Aristote le décrit longuement. Mais sous ce premier phénomène s'en cachent d'autres plus complexes. Les Anglais ont les premiers fait — un peu timidement — la remarque que l'association des idées exerce une grande influence sur le jugement; Stuart Mill dit que nous avons une tendance à croire que les choses sont liées dans la réalité comme leurs images le sont dans notre esprit. Il y a donc dans ce phénomène quelque chose de plus qu'une succession d'images; l'association produit une croyance, la croyance dans la réalité de cette association. A plusieurs reprises, j'ai déjà insisté sur ce fait psychologique, qui me paraît capital. Je crois être arrivé à démontrer, par des expériences hypnotiques, que nous avons une tendance à extérioriser une association d'images comme nous extériorisons une image isolée.

Ici, nous considérons ce même phénomène de l'association des idées à un autre point de vue que celui de la croyance qu'il engendre; nous l'envisageons comme un phénomène de transmission de la force nerveuse. Nous venons de voir qu'il existe une sorte de solidarité entre les deux termes de l'association; l'intensité du terme suggestif influe sur l'intensité du terme suggéré.

La comparaison que je fais pour expliquer ma pensée est grossière; peut-être ma pensée l'est-elle aussi. C'est que le mécanisme de ces phénomènes est fort difficile à comprendre. On conçoit jusqu'à un certain point l'effet de la répétition du mot sur l'intensité de l'image suggérée. Si tel mot prononcé donne une image d'une certaine intensité, la répétition du même mot doit élever cette intensité d'un nombre quelconque de degrés : il y a ici un effet d'accumulation analogue à l'influence d'une augmentation de l'excitation extérieure sur l'intensité de la sensation. Mais on ne comprend pas aussi bien comment l'autorité de la personne qui parle, l'accent particulier qu'il donne à sa voix, et d'autres qualités purement psychiques augmentent l'intensité de l'image.

Parmi ces qualités purement psychiques, il faut signaler le *rapport* établi entre le magnétisé et le magnétiseur. Dans certains cas ce rapport est si étroit que le sujet ne reçoit de suggestions que du magnétiseur seul. Ce phénomène curieux d'électivité a certainement, à notre avis, un caractère sexuel, prouvé, dans certains cas, par le manège du sujet, par la façon dont il cherche son magnétiseur pour se presser contre lui. Tous les sujets, bien entendu, ne se conduisent

pas de même; les uns, dans le somnambulisme, ont le caractère réservé de leur état de veille; d'autres sont plus passionnés. Mais chez tous ceux que j'ai observés j'ai pu constater très nettement l'existence d'une attraction sexuelle pour le magnétiseur. D'ailleurs, ce fait n'est pas nouveau; il était déjà signalé en 1784 par les commissaires de l'Académie des sciences, dans leur rapport secret sur les dangers de l'hypnotisme relativement aux mœurs.

Le caractère sexuel du somnambulisme électif nous paraît devoir expliquer, dans une certaine mesure, la plupart des effets de ce somnambulisme. A notre avis, si le sujet fuit les autres personnes, redoute leur contact et n'écoute pas leurs suggestions, c'est par suite du caractère exclusif des affections sexuelles quand elles sont portées à leur maximum. Le magnétisé est comme un amant exalté pour qui rien d'autre n'existe au monde que la personne aimée. Nous avons souvent interrogé des malades en somnambulisme pendant que d'autres personnes leur adressaient la parole; elles entendaient fort bien ce que ces personnes leur disaient, mais elles ne voulaient pas leur répondre, par suite d'un sentiment de répugnance ou même de dégoût : c'est ce sentiment qui empêche souvent de réussir les suggestions venant d'une autre personne que du magnétiseur.

Remarquons à l'appui que la sensibilité élective se développe surtout à la longue, par la répétition des expériences faites par une seule et même personne. Un nouveau venu qui endort un sujet n'arrive parfois qu'à se faire supporter à grand'peine; le sujet le boude et peut même lui résister avec toutes les marques du dégoût. — Enfin, quand plusieurs personnes ont l'habitude d'endormir un même sujet, ce sujet, quoique endormi par l'une d'elles seulement, garde une certaine sympathie pour les autres, et même il reçoit leurs suggestions quand elles sont présentes. Je me rappelle avoir endormi plus de vingt fois de suite G..... Un jour, mon ami M. Féré l'endormit en ma présence; une fois en somnambulisme, avant d'obéir à une suggestion de son nouvel hypnotiseur, elle me jeta un regard à la fois interrogateur et éploré, qui m'a complètement édifié sur la nature du somnambulisme électif. Rien n'est plus instructif, à mon avis, que de considérer le somnambulisme électif comme une sorte d'amour expérimental [1], développé sous l'influence du contact animal.

On comprend dès lors pourquoi celui qui est en rapport avec le sujet peut seul, dans certains cas, lui donner des suggestions. C'est qu'il est l'*être aimé*. De sa bouche, on accepte tout. Nous voyons

1. On a même des exemples de femmes qui se sont éprises, à l'état de veille, de leur magnétiseur.

donc ici par une nouvelle complication l'affection du sujet venant s'ajouter comme un élément important aux causes d'excitations des images. Il est donc impossible de considérer la suggestion comme une simple association d'idées. L'association d'idées est comme le dessin du phénomène; il n'en est pas la couleur. Il faut tenir compte et de l'autorité de celui qui parle, et de son ton de commandement, et de l'affection qu'il inspire au sujet. Ces différentes influences ne sont-elles pas, d'ailleurs, celles qui agissent sur nous à l'état normal? Nous croyons régler notre conduite sur la justesse d'une idée; nous ne nous doutons pas que ce qui fait la force de cette idée, ce sont ces influences inconscientes qui l'entourent, et que notre vie, qui paraît réglée par notre logique, dépend en réalité de ces petites impressions que nous ressentons sans nous en rendre compte.

Une autre condition augmente chez les hypnotiques l'intensité des images qu'on leur suggère; c'est leur état d'hyperexcitabilité psychique. Cet état existe aussi pendant la veille d'une certaine catégorie de sujets, mais il est souvent amoindri. C'est ce qui explique pourquoi la suggestion à l'état de veille ne réussit pas indistinctement chez tous les sujets hypnotisables. Il faut, de plus, y ajouter certains procédés de renforcement pour réussir. Pendant l'hypnotisme, un mot prononcé d'une voix sans accent peut être suffisant. Pendant la veille, il faut y ajouter un accent d'autorité, répéter ses paroles et bien fixer l'*attention* du sujet en faisant précéder la suggestion d'un avertissement quelconque, d'un signal, comme lorsqu'on dit : « Prenez garde à ce que je vais vous apprendre. » Ces précautions ont pour but d'augmenter l'intensité de l'idée suggérée afin de de la rendre plus efficace.

Dans l'état de suggestion post-hypnotique (nous appelons ainsi la condition du sujet réveillé du sommeil hypnotique et conservant la suggestion qu'on lui a donnée), dans cet état, la suggestibilité ne nous a pas paru augmentée chez nos sujets. Alors même que nos affirmations étaient dans le cercle d'idées de la suggestion persistante, elles n'avaient aucun succès [1].

Dans les pages précédentes, quoiqu'il ait été question de l'association des idées en général, nous n'entendions parler que de l'association dite de contiguité; l'association du mot à la chose signifiée en

1. Nous n'avons pas pu, pendant l'état de suggestion post-hypnotique, développer des contractures somnambuliques chez nos sujets, ce qui prouve au moins que chez eux l'aptitude aux contractures pendant cet état est *moindre* que pendant le somnambulisme. Ce qui nous a paru le plus caractéristique dans cette période, c'est, chez un de nos sujets, l'*inconscience* qui accompagne certaines suggestions. Pendant qu'il accomplit un acte suggéré, il n'entend pas nos demandes, et quelques secondes après l'avoir accompli, il ne se souvient de rien.

est le meilleur exemple. Nous voulons parler maintenant de l'association par ressemblance, qui opère, par exemple, lorsque le portrait d'une personne rappelle le modèle. Bien que toute association d'idées soit formée à la fois par ressemblance et par contiguité, comme je l'ai montré ailleurs, après les auteurs anglais [1], il n'en est pas moins certain que, comme le moment important du processus peut être soit une ressemblance soit une relation de contiguité, il est légitime de distinguer deux espèces d'associations.

L'hypnotisme, d'ailleurs, nous permet de faire une analyse entre ces deux espèces d'associations. Il est une période hypnotique, pour la première fois décrite par Berger (de Breslau), et encore peu connue, dans laquelle la suggestion par ressemblance opère, tandis que la suggestion par contiguité est à peu près complètement suspendue. Cette période est celle de l'écholalie. Si l'on presse fortement, avec la main, le vertex d'un sujet en somnambulisme, on change son état; le sujet ne répond plus aux questions, il les répète comme un phonographe; il réfléchit comme un miroir tous les gestes, tous les mouvements que l'on fait devant lui; en un mot, il est devenu un automate imitateur. Ceci revient à dire, en termes psychologiques, que toute impression provoquée produit chez le sujet une image *semblable,* laquelle se dépense aussitôt en mouvement. Si je présente au sujet mon poing fermé, cette impression provoque chez lui l'image de son poing fermé, et conséquemment, il ferme le poing. L'association par ressemblance est la seule qui opère. Quant à l'association par contiguité, il n'y en a pas de trace appréciable. Pendant que l'écholalique a le poing fermé, soit par l'effet de l'imitation, soit par suite d'une position communiquée, qu'on examine son visage : on voit qu'il reste impassible; c'est, du moins, ce que nous observons chez certains sujets, par exemple chez W.; l'association habituelle entre l'expression de la physionomie et l'attitude du corps ne se fait pas. De même, si on lui dit impérieusement « levez-vous », il reste assis dans son fauteuil en se contentant de répéter ce mot; l'association par contiguité entre le mot et l'idée de l'acte est interrompue.

Par un contraste curieux et bien intéressant pour un psychologue, il existe une autre période hypnotique, chez quelques sujets, où ce sont seulement certaines associations par contiguité qui survivent, les associations par ressemblance étant à leur tour suspendues. Chez W...., pendant la catalepsie, par exemple, l'attitude des membres se réfléchit sur l'expression du visage, et une expression

1. *Psychologie du raisonnement*, p. 130.

imprimée artificiellement au visage au moyen des électrodes se réfléchit sur l'attitude du corps. Ici, c'est l'association par contiguité qui opère; si on ferme le poing de la cataleptique, aussitôt son sourcil se fronce. Or, si au lieu de fermer le poing du sujet, l'opérateur lui montre son propre poing, comme il le faisait pendant la période écholalique, aucune suggestion ne se produit; le sujet reste complètement impassible, l'association par ressemblance est brisée; la vue du poing de l'opérateur ne rappelle pas à la malade, par ressemblance, l'image de son poing à elle; rien ne se fait. Chez d'autres sujets, ces deux espèces de suggestions opèrent également. Mais nous avons cru qu'il était intéressant de constater que chez quelques malades il y a une période exclusive de suggestion par ressemblance et une période exclusive de suggestion par contiguité.

Il y aurait lieu de rechercher, lorsqu'on considère l'association des idées comme une ligne de force, quelle est l'association la plus forte, celle par ressemblance ou celle par contiguité. Heidenhain, qui a traité de l'association par ressemblance sous le nom d'automatisme d'imitation, le considère comme un automatisme du premier degré, plus simple que les cas d'association de mouvement par contiguité, auxquels il réserve le nom d'automatisme du second degré. Il semble bien, en effet, que lorsqu'une idée éveille une idée semblable, la suggestion est plus directe que lorsqu'elle éveille une idée contiguë. Dans le dernier cas, remarque M. William James, l'association se fait entre des touts différents, et, dans le premier cas, elle se fait entre des fragments d'un même tout. L'association par contiguité, pouvons-nous remarquer encore, suppose la mémoire d'une expérience antérieure; l'association par ressemblance se crée instantanément au moment où elle se produit. Une expérience déjà publiée de M. Féré et de moi semble prouver que la ressemblance l'emporte sur la contiguité comme cause d'excitation de l'image mentale : on obtient d'un sujet une contraction dynamométrique beaucoup plus intense en lui disant d'imiter l'acte de serrer que l'on fait devant lui que si on lui donne simplement l'ordre de serrer de toutes ses forces.

Quoique ces faits puissent paraître convaincants, la question posée est très difficile à résoudre; car la force de la suggestion par ressemblance dépend de la quantité de ressemblance, de même que la force de la suggestion par contiguité dépend du nombre des répétitions; or, on ne voit pas quelle commune mesure on pourrait prendre entre deux éléments aussi hétérogènes. Ce qu'il y aurait de mieux à faire serait de comparer l'influence d'une ressemblance *maxima* à l'influence d'une relation de contiguité qui s'est répétée si souvent

qu'elle ne peut plus rien gagner à des répétitions nouvelles, et qu'elle a aussi atteint son maximum. Ces deux conditions semblent *à peu près* réalisées dans l'exemple de la suggestion d'un effort musculaire, car d'une part, la ressemblance porte sur l'acte de fermer le poing, c'est-à-dire sur le même acte, elle est donc aussi grande que possible, et d'autre part, la relation entre le mot : « Fermez le poing de toutes vos forces », et le sens de ce mot, est si bien cimentée par l'éducation qu'aucune répétition ne pourrait rien y ajouter. Néanmoins, c'est avec toutes sortes de réserves que nous disons que l'association par ressemblance est probablement plus forte que l'association par contiguité.

2. — Il est un autre moyen que l'affirmation verbale pour augmenter l'intensité des images. Les recherches de M. Féré ont montré que chez les hystériques et plus généralement chez les hyperexcitables, toute impression périphérique a pour effet de produire une dynamogénie générale temporaire ; l'effet de cette dynamogénie est surtout bien marqué sur le pouvoir moteur, qui a l'avantage de se prêter à la mesure. Si on prie un sujet hyperexcitable de serrer un dynanomètre pendant qu'on lui fait regarder un disque rouge, le sujet donne un chiffre très supérieur à son chiffre normal; la vision du rouge augmente temporairement l'intensité de sa contraction musculaire.

J'ai voulu rechercher si cette même exaltation se manifestait dans les images mentales. Après avoir récité des vers à des sujets en somnambulisme, je les réveillai et leur demandai s'ils en avaient gardé quelque souvenir ; ils étaient alors incapables d'en dire un mot. Je les priai ensuite de regarder attentivement un disque rouge, et, au bout d'une minute ou deux, ils se rappelaient en hésitant quelques fragments des vers que je leur avais récités. Leur mémoire était donc augmentée par les excitations périphériques. Le même fait s'est présenté à moi sous une autre forme. Après avoir constaté sur trois sujets, les nommés W., Gr. et Cl., que la vue de la clef à laquelle j'avais attaché une suggestion de sommeil était devenue inefficace, je leur fis regarder un disque rouge, puis, sans les endormir, je leur fis reporter les yeux sur la clef; aussitôt, ils tombèrent en somnambulisme. La somniation fut si brusque qu'il était impossible de l'attribuer à une fixation prolongée de la clef. Donc, l'excitation périphérique avait rendu à l'idée suggérée de sommeil son intensité primitive, et la suggestion avait opéré. Ce disque rouge devenait, par la même occasion, un moyen précieux de donner à ces sujets des suggestions à l'état de veille.

En effet, chez les trois sujets sur lesquels nous avons opéré, nous

n'avons rien obtenu au moyen de la suggestion à l'état de veille, soit par défaut d'autorité, soit pour toute autre cause; mais l'adjonction du disque rouge nous a permis de réaliser toutes espèces de suggestions. W. ou Gr. étant éveillée, nous lui disons de penser à aller chercher une chaise au fond du laboratoire. Le sujet y pense, mais reste dans son fauteuil. Nous lui disons de résister à cette idée, et, de fait, il n'exécute aucun mouvement. Alors, sachant que la suggestion d'actes, si c'en est une, ne s'exécutera pas, nous montrons au malade le disque rouge. Au bout de quelques secondes de contemplation, nous voyons le sujet qui se lève; il paraît hésitant, puis se rassied; sur notre invitation, il regarde de nouveau le disque, puis se lève brusquement, part comme un trait, et revient avec la chaise. Une foule d'autres ordres auxquels le sujet n'aurait certainement pas obéi de son plein gré, comme de proférer un juron, ont été exécutés ponctuellement dans les mêmes conditions, pendant l'état de veille. Le sujet protestait de toutes ses forces; une fois même, nous avons attendu un quart d'heure sans rien obtenir avec notre suggestion; ensuite la vue prolongée du disque rouge détermina l'explosion de la suggestion donnée.

L'effet était si net, si saisissant, que quelques-unes de nos malades finirent par s'apercevoir de l'excitation qui leur était donnée par la vue du disque; aussi, quand elles ne voulaient pas accomplir l'acte que nous nous bornions à leur indiquer, avaient-elles soin de refuser énergiquement de regarder le disque. Un effet en sens contraire se produisit un jour. Une de nos malades désirait nous quitter au milieu de nos expériences; elle nous en avait fait franchement l'aveu pendant le somnambulisme; mais revenue à l'état de veille, quoiqu'elle eût le même désir, elle n'osait pas nous l'exprimer ouvertement; la timidité la retenait. Cependant elle prend le disque rouge pendant que nous regardons d'un autre côté; et tout en répétant à demi-voix : « Comme il est tard! » elle se met à regarder fixement le disque. Puis, au bout de quelques secondes elle se lève et nous dit d'un ton décidé que nous ne lui connaissions pas : « Il est tard. Je m'en vais. Bonsoir! »

Il y avait lieu de se demander si ces résultats n'étaient pas le simple effet d'une suggestion donnée dans des conditions particulières; le malade pouvait s'imaginer que le disque rouge possédait une propriété mystérieuse qui faisait réussir la suggestion. Je dois donc ajouter qu'en employant un disque noir pour dynamogénier l'idée indiquée au sujet pendant l'état de veille, je n'ai rien obtenu; c'est donc bien le rayon rouge qui est la cause de la dynamogénie; de plus les rayons jaunes, verts, bleus, produisent des effets analogues,

mais beaucoup moins marqués. Au reste, je dois ajouter que chez les trois sujets sur lesquels j'ai opéré, la suggestion à l'état de veille ne m'a rien donné, de quelque appareil que j'eusse soin de l'entourer. Ce n'est là bien entendu qu'une vérité toute *relative;* un autre opérateur, avec plus d'autorité ou de persistance, pourrait réussir là où j'ai échoué.

La dynamogénie produite par l'excitation périphérique est un peu différente de la dynamogénie produite par la suggestion. Dans le premier cas, il s'agit d'une force diffuse dans tout l'organisme; lorsqu'on soumet une hyperexcitable à l'action des rayons rouges, il se produit, comme M. Féré l'a bien montré, une excitation dans tous les organes. La suggestion, au contraire, développe un courant qui a une direction unique. En un mot, l'excitation périphérique correspond à une excitation diffuse, et la suggestion à une excitation localisée.

Beaucoup de personnes recherchent, sans en avoir conscience, les excitations périphériques pour augmenter l'intensité des images mentales. Le goût des névropathes pour les couleurs vives et pour toutes les sensations nouvelles tient en grande partie à cette cause. M. Féré ayant très bien étudié ce sujet, nous n'insistons pas. Nous soulignerons seulement un fait qui ne manque pas d'intérêt. On a remarqué que ceux qui se livrent à des attentats aux mœurs de diverse nature ont souvent le soin de choisir pour cadre à leurs attentats certains lieux où ils risquent d'être arrêtés, mais où ils savent que la disposition des objets, ou tout simplement la crainte d'être pris en flagrant délit auront pour effet de donner un coup de fouet à leur imagination; on sait, du reste, que pour un certain ordre de crimes, l'imagination a autant et plus de place que les sens. On comprend ainsi comment il peut arriver que l'auteur de l'attentat ne cherchera pas le silence et l'isolement pour commettre son crime; dans le silence et dans l'isolement, son imagination serait paresseuse, et, par conséquent, son crime manquerait de saveur; il préférera faire comme cet instituteur, dont l'histoire nous revient à l'esprit, et qui commettait son attentat pendant la classe, derrière son bureau. Ces monstruosités s'expliquent, à notre avis, par des raisons psychologiques : ces sujets comprennent d'une façon plus ou moins consciente l'influence que les excitations périphériques exercent sur les images mentales.

3. — Nous venons de voir deux causes de dynamogénie de l'image : la suggestion, c'est-à-dire l'association des idées, c'est-à-dire une excitation localisée, et l'excitation périphérique, c'est-à-dire une exci-

tation diffuse. En voici une troisième, qui ne paraît pas rentrer dans les catégories précédentes.

On sait que l'attention concentrée est accompagnée d'une expression spéciale de la physionomie, qui a pour principal caractère le rapprochement des sourcils vers la ligne médiane.

Nous n'entrerons pas dans l'analyse de ce mouvement, dans lequel concourent plusieurs muscles, le sourcilier et le palpébral supérieur. On peut par suggestion fixer chez un sujet en somnambulisme ce rapprochement des sourcils; si la suggestion a été donnée d'une façon convenable, elle survit pendant l'état de veille. Voici alors ce qu'on observe. Le sujet paraît éveillé; quelquefois, comme chez W..., il se sent en colère. Si on le prie de serrer au dynamomètre, il donne un chiffre qui est plus élevé que son chiffre normal; quelquefois l'augmentation de puissance motrice est considérable. Si on mesure son temps physiologique de réaction, comme nous l'avons fait au moyen des procédés aussi simples qu'élégants de Jastrow, on trouve une diminution; le temps s'est raccourci. Tous ces effets peuvent être mis en rapport avec l'attention intense qu'on a suggérée à l'hypnotique; et pour le dire en passant, on trouve dans cette expérience un moyen des plus commodes pour l'étude physiologique de l'attention. Les images mentales participent à cette dynamogénie générale. Une simple idée indiquée sans insistance à l'état de veille devient, dans ces conditions, une suggestion rapidement exécutée. On peut aussi constater que la mémoire s'étend.

4. — Nous allons maintenant étudier l'effacement des images. A l'état normal, les images s'effacent naturellement, quand elles n'apparaissent pas de temps en temps à la conscience : c'est l'oubli, qui est la mort de l'image. En outre de cette désagrégation, il y a une autre cause d'affaiblissement pour l'image, c'est la contradiction. Quand une image est reconnue fausse, elle disparaît de l'esprit. Citons, par exemple, l'expérience d'Aristote : en roulant une boule entre mon index et mon médius croisés l'un sur l'autre, j'ai l'impression de deux boules. Mais si je fixe les yeux sur mes deux doigts croisés pour corriger cette illusion, je vois qu'il n'y a qu'une boule, et je ne puis au même moment, quelque effort d'imagination que je fasse, m'en représenter deux. L'image fausse a été repoussée du champ de l'esprit, et repoussée de telle sorte qu'elle n'y reparaît plus. Pour la commodité de l'analyse, nous nous en tenons à ce premier fait, en négligeant tous les détails des rectifications moins complètes. Comment faut-il interpréter cette rectification?

Nous venons de voir que l'image fausse est *expulsée*. Cette expression vague a besoin d'être précisée. Lorsqu'on dit qu'une image sort

du champ de l'esprit, on fait une sorte de comparaison grossière entre le champ de la conscience et le champ éclairé d'un microscope ou d'une lanterne magique. Mais il est clair que cette comparaison est purement littéraire comme tant d'autres dont on abuse en psychologie; on compare la délibération à une balance, la passion à un torrent, la conscience à un œil intérieur, etc. Le danger de ces comparaisons est de laisser croire qu'elles renferment une explication. Dans notre cas spécial, il est certain que l'image ne ressemble pas à une préparation que l'on place dans le champ éclairé du microscope et qu'on retire ensuite. Si une image mentale cesse d'être visible, ce n'est pas à proprement parler qu'elle *sorte* de la conscience, c'est qu'elle devient inconsciente : elle change de nature sur place. Toute image résulte de l'excitation d'une cellule ou d'un plexus de cellules nerveuses; quand l'image disparaît de l'esprit, il faut supposer qu'il se produit un changement dans l'état dynamique des cellules correspondantes; elles cessent de vibrer ou elles vibrent autrement.

L'observation hypnotique montre le développement de ce phénomène. Lorsqu'on donne une suggestion d'hallucination à une hypnotique, il arrive fréquemment que le sujet résiste. Je dis un jour à un sujet endormi : « Regardez le chien qui est assis sur ce tapis. » Le sujet me répond : « Je vois bien que vous voulez m'halluciner; comment un chien serait-il entré dans le laboratoire? — Vous ne le voyez donc pas, ce chien? — Si, je le vois dans mon imagination, mais je sais bien qu'il n'y en a pas sur le tapis. » On voit que la résistance du sujet affaiblit l'image qu'on lui suggère; s'il ne résistait pas, il aurait une hallucination parfaite dans laquelle il croirait voir un chien en chair et en os; mais par le seul fait qu'il lutte contre l'image hallucinatoire, cette image ne s'extériorise pas; elle ne dépasse pas en intensité une image ordinaire, et le sujet n'en est pas la dupe.

On peut donc affirmer que le simple fait de ne pas croire à une chose quelconque affaiblit la représentation qu'on en a. C'est ce qu'un autre malade remarquait un jour. Comme il discutait une de mes suggestions au lieu d'y consentir, je lui imposai silence; il me répondit aussitôt : « Je sais bien pourquoi vous ne voulez pas que je discute; c'est que cela affaiblit la suggestion. »

On a remarqué que certaines hallucinations données aux sujets subsistent plus longtemps que d'autres; cela tient à plusieurs causes, à la fixité de point de repère, à l'état mental du sujet, etc. Mais on a oublié une influence qui affaiblit beaucoup les suggestions; l'hypnotique halluciné parle de son hallucination à ses amis; il leur demande s'ils voient les choses comme lui; si on se moque de lui, il est averti que ce qu'il voit est une hallucination, et dès lors cette hallucination

s'affaiblit. Quand l'opérateur a le soin de mettre pour ainsi dire l'hallucination sous clef, par exemple en gardant le carton sur lequel il a fait apparaître un portrait imaginaire, on peut être certain que l'hallucination vivra plus longtemps, car elle ne sera pas contestée.

L'affaiblissement de l'image par la résistance du sujet explique aussi dans une certaine mesure comment l'auto-suggestion réussit là où la suggestion simple vient d'échouer. Lorsqu'on adresse une suggestion à un sujet, il peut y résister pour plusieurs motifs, par exemple par esprit de contradiction ou parce qu'il est convaincu d'avance de l'impuissance de la suggestion. Si c'est lui, au contraire, qui arrive par raisonnement à se suggérer la même idée, il l'adoptera sans résistance, et elle sera plus intense, et partant plus efficace. J'ai eu la preuve de ce fait dans une observation que je citerai tout au long, car elle est intéressante à un autre point de vue. Je me proposais de rechercher si une suggestion somnambulique pouvait modifier l'état de catalepsie; dans cet état, les suggestions par le sens musculaire sont extrêmement remarquables; une attitude expressive donnée aux membres se réfléchit aussitôt sur la physionomie. Il y avait lieu de se demander si, par suggestion donnée à la malade pendant le somnambulisme, on pouvait supprimer la suggestion musculaire de la catalepsie. G... étant en somnambulisme, je l'avertis donc que je vais la mettre en catalepsie, et que dans cet état sa figure restera impassible, quels que soient les mouvements communiqués à ses mains. La malade, au lieu de se soumettre à l'injonction, soutient qu'elle ne pourra pas y obéir parce qu'elle perd conscience pendant la catalepsie; après avoir lutté contre cette résistance morale et l'avoir en apparence vaincue, nous passons outre; la catalepsie étant produite, nous essayons de donner des suggestions musculaires, et elles réussissent admirablement, comme si aucune suggestion contraire n'avait été donnée. L'échec était complet.

Nous plongeons de nouveau la malade en somnambulisme. G..., qui est très éveillée pendant son sommeil (qu'on nous permette l'accouplement de ces deux mots), nous demande spontanément si notre suggestion a réussi. Nous répondons qu'elle a eu un plein succès, et que, pendant sa catalepsie, sa physionomie est restée complètement inerte, malgré les attitudes expressives données à ses mains. La malade paraît très étonnée de notre affirmation, mais elle n'en doute pas. Alors nous avons l'idée de la remettre sur-le-champ en catalepsie et de refaire l'expérience. A notre grand étonnement, voici ce qu'il nous fut donné de constater : la face de la malade était inerte et inexpressive; nous approchons ses mains du coin de sa bouche, dans l'acte d'envoyer un baiser; la ligne de sa bouche reste

immobile; nous fermons les poings; le sourcil ne se fronce pas, le front reste calme et uni. La suggestion par le sens musculaire était totalement effacée.

Nous avons alors laissé la main dans la position du baiser lancé, pendant environ cinq minutes. Au bout de ce temps, la suggestion se réveilla peu à peu, et en imprimant à la main un mouvement de va-et-vient, nous parvînmes à faire sourire la bouche.

Cette expérience, que nous avons donnée *in extenso*, contient plusieurs enseignements; mais elle nous intéresse ici particulièrement en nous montrant que si notre première tentative de suggestion avait échoué, c'était parce que la malade était persuadée d'avance qu'elle ne réussirait pas. Tel est donc l'effet du scepticisme.

5. — Au lieu de laisser au sujet l'initiative de ce scepticisme, on peut le lui suggérer. On ne fait pas autre chose en réalité quand on a recours aux suggestions à forme négative. Lorsqu'on dit à l'hypnotique : « Vous ne voyez pas M. X..., qui est présent », on lui donne une *conviction* qui a pour résultat d'affaiblir et même de paralyser la perception qu'elle a de cette personne. Lorsqu'on lui dit : « Vous ne pouvez pas remuer votre bras! » on lui donne une *conviction* qui a pour résultat d'affaiblir et même de paralyser l'influx moteur qui met le bras en mouvement. La suggestion de paralysie sensorielle ou motrice nous paraît rentrer dans la catégorie des causes d'affaiblissement des images. Nous n'insistons pas sur ces faits bien connus.

6. — On peut reproduire tous ces phénomènes paralytiques pendant la veille au moyen d'une simple idée fortifiée par une excitation périphérique ; on dit négligemment au sujet que sa main est paralysée ; il se met à rire ; on l'invite à mettre la main sur le disque rouge et à la regarder; au bout d'une minute, la main est complètement flasque; elle a perdu le sens musculaire, les réflexes du poignet sont exagérés, enfin la paralysie est complète. Chez certains sujets, l'impotence fonctionnelle se supprime spontanément au bout de quelques minutes. Chez d'autres, elle dure, et il faut intervenir pour y mettre un terme.

Comment doit-on interpréter cette expérience? On a le choix entre deux hypothèses. D'après la première, la suggestion opère en inculquant au sujet l'*image de la paralysie*, et l'excitation périphérique, dynamogéniant cette image, en rend l'effet plus prompt et plus énergique. Mais il faut avouer qu'on a quelque peine à comprendre comment l'image d'une paralysie peut se réaliser en quelque sorte dans une paralysie matérielle. Il y a là une supposition qui ne paraît guère s'accorder avec les phénomènes connus de la psychologie. Il nous paraîtrait donc plus simple d'accepter la seconde hypothèse,

d'après laquelle la suggestion de paralysie atteint son but en affaiblissant et même en supprimant tout à fait la représentation du mouvement. L'image motrice étant supprimée, le courant moteur est comme tari dans sa source, ce qui entraîne consécutivement la paralysie du centre moteur, et tous les symptômes cliniques qui en sont la conséquence.

Pour vérifier cette hypothèse, il est logique de rechercher comment se comporterait la paralysie d'un mouvement qui ne serait pas précédé par une image motrice, c'est-à-dire par une représentation de mouvement. Nous choisissons pour l'expérience un réflexe. A l'état de veille, si on frappe sur la face antérieure du poignet d'un de nos sujets, le bras étant étendu sans appui, la main ouverte éprouve un soubresaut et tend à se fermer. Dans ce cas, le mouvement suit directement l'excitation, il n'est pas précédé d'une représentation mentale. Par suggestion somnambulique, nous supprimons ce réflexe, tout en laissant subsister la perception du choc sur le tendon. Au réveil, le réflexe ne peut plus être provoqué : la main n'est le siège d'aucune contracture, les muscles antagonistes (dans le cas présent les extenseurs) ne paraissent pas se contracter pour empêcher le mouvement de se produire. Comment donc le mouvement réflexe est-il suspendu?

On peut même pousser l'expérience plus loin et paralyser par suggestion le muscle au point qu'il ne répond plus à un de ses excitants les plus énergiques, l'électricité. Ici encore, comment se fait l'action d'arrêt? Nous posons le problème sans le résoudre.

Il n'est pas plus difficile d'obtenir par ce procédé une anesthésie qu'une paralysie : citons un exemple d'anesthésie systématique; je pose un petit objet, un crayon, sur le disque rouge, en disant à la malade de penser qu'elle ne le voit pas. W. répond en riant que c'est impossible, puisque l'objet est devant elle, bien visible. Mais sur notre demande, elle regarde un moment le crayon posé sur le disque en s'imaginant qu'elle ne le voit pas, et bientôt l'anesthésie apparaît. Très surprise, la malade cherche en tâtonnant le crayon et ne parvient pas à le saisir, bien qu'il soit devant ses yeux.

7. — Nous avons vu plus haut qu'une contracture du sourcil détermine une sorte de dynamogénie générale. Si on impose au sujet par suggestion une paralysie de ce même mouvement, on obtient un effet inverse. Le sujet au réveil se sent tout étonné, sans pouvoir en indiquer la cause; il manque d'assurance, il se trouve changé; quelquefois, il dit franchement qu'il se sent bête; sa force dynamométrique a baissé; son temps de réaction physiologique s'est allongé. Que deviennent ses images mentales? Elles suivent l'affaissement général.

Ce qui nous a paru le plus caractéristique, c'est que la mémoire diminue.

8. — La loi de l'association des idées, considérée dans ce qu'elle a de plus général, consiste dans l'excitation d'un élément nerveux par un autre élément déjà excité. On ne s'est pas demandé encore si le contraire pourrait se présenter; par exemple un élément nerveux paralysé peut-il transférer sa paralysie à un autre élément? Quelques expériences connues sembleraient démontrer l'existence de cette transmission de la paralysie. M. Féré a observé le fait suivant : une malade étant endormie, il lui impose l'idée que son bras droit est paralysé; au réveil, il constate que le sujet non seulement présente une monoplégie brachiale droite, mais est devenu incapable de parler; la paralysie du centre moteur du bras a envahi le centre moteur du langage articulé. Dans une autre expérience, ancienne mais inédite, de M. Féré et de moi, une somnambule qui reçoit une suggestion d'hémianesthésie droite se réveille avec ce symptôme, compliqué d'aphasie motrice; encore une transmission de paralysie. Ce qui a frappé dans ces expériences, c'est que la suggestion d'un symptôme isolé a produit le même complexus de symptôme que l'on observe dans les cas pathologiques, c'est-à-dire une association de la monoplégie droite, ou de l'hémianopsie avec l'aphasie. Mais si l'on considère ces phénomènes au point de vue du mécanisme, on voit qu'ils consistent dans une paralysie qui se transmet d'un élément nerveux à un autre [1].

Serait-il possible de produire un résultat semblable dans le domaine des faits psychiques? Peut-il arriver que lorsqu'on paralyse telle idée, A par exemple, une seconde idée, B, se trouve paralysée consécutivement? Si ce phénomène était possible, on pourrait y voir le pendant de la loi de l'association des idées, par suite de laquelle telle idée, A par exemple, étant excitée, une seconde idée, B, se trouve excitée consécutivement et par le fait de la première. A la loi de l'excitation d'une idée par une autre (vulgairement appelée loi d'association mentale) on pourrait ajouter la loi de paralysie d'une idée par une autre.

Il est facile d'imaginer des expériences hypnotiques permettant de vérifier ce point. Mais il est plus intéressant de commencer par rechercher si, dans des expériences déjà anciennes faites dans un but tout à fait différent, le phénomène que nous recherchons ne s'était pas révélé à l'insu de l'observateur. A ce titre, nous rappelle-

1. La question serait de savoir comment se fait cette transmission, si c'est par des modifications dans la circulation du sang, ou par un phénomène purement nerveux.

rons les effets des suggestions d'anesthésie systématique. Une malade étant endormie, on lui affirme qu'elle ne voit pas M. X..., présent à l'expérience ; si la suggestion est bien donnée, elle peut réussir alors même que M. X... est une personne connue de la malade depuis plusieurs années. Au réveil, la malade ne voit pas la personne désignée; tantôt elle ne la voit pas du tout; tantôt elle la voit sans la reconnaître. Si alors on lui demande des nouvelles de M. X..., le plus souvent elle reconnaît ce nom et peut se rappeler distinctement la personne. La paralysie n'est pas compliquée d'amnésie. Mais si la suggestion persiste pendant plusieurs jours et qu'on ne fasse rien pour la supprimer, elle s'aggrave ; le souvenir de la personne invisible s'efface peu à peu, et la malade non seulement ne perçoit plus M. X..., mais elle ne se souvient plus de son existence. Dans ce cas, la paralysie produite par suggestion fait tache d'huile. Le souvenir que nous avons d'une personne connue depuis des années est formé par un groupe très considérable d'images associées les unes aux autres; le centre de ce groupe, son noyau, est constitué par le souvenir de la personne physique; et tout autour se groupent des images moins solides, représentant les diverses circonstances dans lesquelles nous avons vu cette personne, les conversations que nous avons eues avec elle, etc., etc. Nous voyons ici l'expérience hypnotique confirmer la solidarité de ces diverses images. La suggestion détruit pour un temps le noyau central du groupe, la vision de la personne physique; la paralysie de ce premier élément se propage, en suivant les lignes des associations des idées, aux autres images qui composent le souvenir total, de façon à abolir complètement tous les événements qui se rattachent à la personne supprimée.

Une expérience directe met ce phénomène plus en relief. Nous suggérons à une somnambule, G. par exemple, qu'à son réveil, elle ne nous entendra pas quand nous prononcerons les mots *parapluie* et *livre;* elle y consent. A son réveil, la suggestion persiste; l'audition de ces deux mots est paralysée. Or, voici quel est l'effet de cette surdité verbale restreinte à deux mots. Si nous lui présentons un parapluie, elle croit que c'est une canne ; si nous l'ouvrons, elle s'imagine que nous avons mis une toile au bout de notre canne; l'objet lui paraît affreux. De même, si nous lui mettons un livre sur les genoux, elle croit que c'est un paquet de chiffons (il s'agissait d'un livre broché et privé de sa couverture). Ainsi, la paralysie du mot a entraîné la paralysie de l'image associée à ce mot.

Il est possible d'expliquer tous ces faits de deux façons; la première explication est celle que nous avons indiquée; la paralysie passe d'un élément nerveux à un élément associé. On peut aussi

supposer que le résultat est atteint indirectement par l'effet d'un raisonnement inconscient. Le sujet, sachant qu'il ne voit plus M. X.... par exemple, conclut que M. X. n'existe pas; ou encore, sachant qu'il n'entend pas le mot livre, il en conclut qu'il ne doit pas voir l'objet correspondant. Dans ces derniers temps, des auteurs ont beaucoup insisté sur le rôle des raisonnements inconscients chez les somnambules.

9. — Il est important de poser clairement cette question, car c'est d'elle que dépend la valeur des expériences hypnotiques, considérées comme une méthode de psychologie expérimentale.

Si l'on considère le sujet d'expérience, c'est-à-dire le somnambule, comme un automate physique et intellectuel, les expériences qu'on fera sur lui consisteront à l'impressionner d'une façon quelconque et à observer ensuite la réaction produite directement et isolément par cette impression. Ainsi, on place les bras du cataleptique dans l'attitude de la prière, et sa physionomie revêt une expression d'extase religieuse. On lui donne l'hallucination d'un carré rouge, et il éprouve consécutivement une sensation de vert. Dans ces cas, l'effet qu'on obtient est directement et isolément produit par l'action que l'observateur a exercée sur son sujet.

Supposons maintenant que le somnambule soit non un automate, mais une personne dont les sens et l'intelligence sont éveillés et même excités; les choses ne se passeront plus avec la même simplicité. Quand on lui donnera une impression quelconque, physique ou morale, ce que l'on observera à la suite ce ne sera pas toujours l'effet direct de l'impression, ce sera parfois l'effet du raisonnement, du commentaire auquel le sujet se sera livré à propos de l'impression qu'il a subie. Dans ce cas, l'expérience hypnotique ne sera jamais une expérience simple; à cause de ce retentissement de l'intelligence, elle sera aussi complexe que si elle était pratiquée sur une personne éveillée. Une malade en somnambulisme nous disait un jour : « Quand on fait une expérience sur moi, j'essaye toujours de me rendre compte de ce que l'on cherche. » Une autre fois, remise en somnambulisme après une expérience, elle nous dit naïvement : « Vous ai-je bien obéi? »

Tous les sujets que j'ai observés en somnambulisme — je ne puis parler que de ceux-là — conservaient leur personnalité intellectuelle et morale. Ils me paraissaient même plus *éveillés* que pendant la veille ordinaire. Mais cet état psychique offre plus d'une variété. Quelques-uns se rendent compte de leur état. G... sait qu'elle est en somnambulisme; elle le reconnait à ce signe que sa mémoire est plus étendue que pendant la veille. D'autres, comme W..., ont un senti-

ment confus de leur condition. « Dormez-vous? — Non, je ne dors pas. — Êtes-vous dans votre état naturel? — Non, je suis sous votre puissance. » D'autres, enfin, comme Cl..., déclarent catégoriquement qu'elles sont bien éveillées et dans leur état normal. Ces diverses réponses nous montrent quelle variété il y a d'un sujet à l'autre, et quelle imprudence on commettrait en essayant de caractériser leur état par les impressions subjectives qu'ils éprouvent. Certes, il est d'une bonne méthode d'interroger la somnambule sur ce qu'elle ressent, et de la considérer à ce point de vue comme une aliénée. Je suis complètement de l'avis de M. Féré sur ce point; on n'interroge pas assez les sujets, on ne les fait pas assez causer. On se contente trop d'expériences solennelles, faites devant plusieurs assistants. Il est bon de savoir ce que le sujet pense de son état [1]. Cependant, il ne faut pas aller trop loin dans cette voie, et prendre au pied de la lettre tout ce qu'il dit.

Examinons comment il est possible de savoir si les effets qu'on obtient en impressionnant le sujet résultent directement de l'impression exercée, ou sont produits par un acte intellectuel interposé.

Quelques opérateurs semblent croire que ce dernier cas se présente toujours, et on arriverait à cette même conclusion — qui pour nous est exagérée — si on interrogeait en somnambulisme des sujets qui ont été habitués à de nombreuses expériences. Un jour, m'adressant à G..., sur laquelle on a fait à la Salpêtrière un grand nombre de fois la suggestion de monoplégie brachiale, j'ai voulu lui faire vider son sac et savoir tout ce qu'elle avait appris sur cette expérience bien connue; je constatai qu'elle aurait pu faire un véritable cours sur les paralysies par suggestion. Elle sait que ce sont des paralysies psychiques, produites par l'imagination; elle sait aussi qu'on les provoque également par un choc sur l'articulation; elle sait que la zone d'anesthésie est aussi grande que la zone paralysée; elle sait que les réflexes sont exaltés, que le sens musculaire est perdu, etc. Elle connaît également les caractères de la contracture somnambulique, son mode de destruction et de provocation; elle connaît les phénomènes de contraste chromatique produits par les hallucinations colorées. Elle sait enfin comment on s'y prend pour endormir un sujet et le suggestionner, si bien que j'ai pu un jour lui donner en somnambulisme l'ordre d'endormir après son réveil la nommée Cl..., son amie, et de la suggestionner dans un sens déterminé; l'expérience,

1. Il y a, dit-on, le danger de la simulation. Soit, mais les aliénés ne peuvent-ils pas simuler, et ne les a-t-on pas pris souvent sur le fait? Cela n'a jamais été allégué comme une raison suffisante pour se dispenser de les interroger sur leur état.

qui a quelque importance au point de vue médico-légal, a réussi de tous points.

Doit-on en conclure que chez cette malade tous les effets hypnotiques qu'on produit maintenant sont les résultats de sa mémoire? Puisqu'elle connaît les signes physiques des paralysies motrices, en résulte-t-il que ces signes physiques sont produits maintenant par auto-suggestion? Est-ce aussi l'auto-suggestion qui explique ses contractures somnambuliques, ses sensations consécutives à la suite des hallucinations colorées, etc., etc.? Sur ce point, on ne peut rien dire de catégorique; il me paraît probable, cependant, que bien que le sujet connaisse ces phénomènes, ce n'est pas une raison pour qu'ils aient toujours et exclusivement une source psychique. Nous savons tous qu'un choc sur le tendon rotulien produit le réflexe du genou; est-ce une raison d'admettre que ce réflexe est produit uniquement par l'imagination?

Mais ce qui est certain, c'est que la première fois que l'expérience a été faite, la malade ne pouvait pas en connaître le résultat, et, par conséquent, le phénomène d'auto-suggestion n'a pu, dans certains cas, jouer aucun rôle. J'ignore comment ont été faites les premières expériences de paralysie par suggestion; mais je sais comment a été faite la première expérience d'image consécutive par hallucination colorée, car c'est moi qui l'ai imaginée et qui l'ai exécutée avec le concours de M. Richer, il y a bientôt trois ans. La malade, W..., en ignorait donc le résultat. On peut donc, soit en opérant sur un sujet neuf, soit en faisant des expériences neuves d'une certaine nature, écarter l'auto-suggestion.

Nous dirons un mot aussi de la simulation, danger qui, sans être absolument imaginaire, a été beaucoup exagéré. Dans chaque expérience, l'observateur doit prendre des précautions spéciales pour n'être pas trompé. Nous nous sommes préoccupés de trouver un moyen général pouvant s'appliquer à toutes les expériences. Le suivant, que nous avons mis plusieurs fois à l'épreuve, mérite d'être recommandé.

Il faut partir de ce fait que la suggestibilité du sujet peut être démontrée par des expériences précises, par exemple celles des hallucinations; on peut donc employer cette suggestibilité comme un moyen de déjouer la simulation. Nous suggérons à G... en somnambulisme que toutes les fois qu'elle dira un mensonge ou se livrera à quelque exagération, elle ne pourra pas s'empêcher de s'écrier : Sapristi! Cette exclamation partira avec la fatalité d'un réflexe, et elle n'entendra aucun son, elle ne s'apercevra de rien. Nous créons ainsi un appareil avertisseur, destiné à nous donner un signal d'alarme

toutes les fois que notre sujet voudra nous tromper. Pendant le somnambulisme, nous l'avons prise en flagrant délit deux ou trois fois. Nous voulions savoir si elle se rappelait tel événement de sa vie passée; elle parut chercher et déclara catégoriquement que non. Puis elle ajouta machinalement : « *Ah! sapristi!* » Pour s'assurer que l'appareil avertisseur continue à fonctionner, il suffit de donner de temps en temps une suggestion de mensonge. Par exemple, nous ordonnons à la somnambule de nous affirmer au réveil qu'elle a déjà dîné, ce qui est faux. Au réveil, nous lui disons : « Avez-vous faim? — Non, j'ai déjeuné, je vous assure que j'ai déjeuné. *Ah! sapristi!* »

10. — En terminant, nous voulons dire un mot sur la valeur des *expériences négatives*. Les nombreuses discussions qui s'élèvent chaque jour entre les personnes qui s'occupent d'hypnotisme peuvent se ramener à la formule suivante. M. A., ne réussissant pas à reproduire le phénomène observé par M. B., déclare que M. B. s'est trompé. La question est de savoir si, en fait d'hypnotisme, les expériences négatives sont contradictoires.

Les règles de l'expérience négative ont été très exactement fixées par Stuart-Mill dans le chapitre de la *Logique* où il parle de la méthode de différence; la méditation de ce chapitre aurait épargné bien des erreurs aux médecins et aux philosophes qui s'occupent d'hypnotisme.

Disons d'abord que les expériences négatives ne doivent être, en général, acceptées qu'avec circonspection. Souvent, on ne réussit pas parce qu'on ne sait pas s'y prendre, et une expérience négative est seulement une expérience ratée. Qu'on se reporte à mon expérience de suggestion donnée en somnambulisme et devant se réaliser en catalepsie; le premier essai échoua; si je m'en étais tenu là, aurais-je eu le droit de dire que l'on ne peut pas donner à une grande hypnotique une suggestion de ce genre? Non, à coup sûr. J'aurais commis une erreur en généralisant une expérience qui n'était qu'un échec. L'expérience négative n'est sérieuse que lorsqu'elle a été prolongée longtemps, reprise, modifiée de cent façons, sur un grand nombre de sujets différents. Ajoutons aussi que ce qui peut donner de la valeur à l'expérience, c'est l'autorité de son auteur; la réputation scientifique d'un homme permet souvent de juger à sa véritable valeur le fait qu'il dit avoir découvert; on sait fort bien que pour certains savants, le monde visible n'existe pas; Gautier disait à ce sujet quelques mots très justes : « Le sens artiste manque à une infinité de gens, même à des gens d'esprit. Beaucoup de gens ne voient pas. Par exemple, sur vingt-cinq personnes qui entrent ici, il n'y en a pas trois qui discernent la couleur du papier! Tenez, voilà

X..., il ne verra pas si cette table est ronde ou carrée... Toute ma valeur, ils n'ont jamais parlé de cela, c'est que *je suis un homme pour qui le monde visible existe.* » Ce que Gautier appelait le sens artiste, c'est le *sens de l'observation.*

Enfin, il est une règle de logique élémentaire : c'est que l'expérience négative doit être faite dans les mêmes conditions que la positive. Il n'y a de contradiction que s'il y a identité d'objet [1]. Un auteur dont on contredit les résultats se défait de son adversaire en lui démontrant qu'il a opéré dans des conditions différentes. En fait d'hypnotisme, il convient de distinguer deux ordres de sujets, ceux qui sont hystériques et ceux qui ne le sont pas; et parmi les premiers, il faut distinguer la grande hystérie de la petite [2].

Supposons que l'expérience négative ait été faite dans des conditions irréprochables. Que vaut-elle? En physique, en chimie, elle est presque péremptoire. Un savant annonce telle réaction chimique; on la vérifie en se mettant dans des conditions rigoureusement identiques; on obtient un résultat différent : il y a contradiction. Il y a un des deux chercheurs qui s'est trompé.

Mais en physiologie et en pathologie, la contradiction est-elle possible? L'expérience ou l'observation négative d'un clinicien détruit-elle l'expérience ou l'observation positive d'un autre? En aucune façon : car les phénomènes biologiques sont trop complexes pour qu'on soit certain d'opérer deux fois dans les mêmes conditions.

1. Exemple : chez W... nous avons fait, M. Féré et moi, un mélange de couleurs imaginaires en superposant l'hallucination d'un carré rouge vu par reflexion sur l'hallucination d'un carré vert vu par transparence. Nous avons obtenu ainsi une teinte conforme aux lois de l'optique. M. Bernheim (*Revue philosophique*, janvier 1887) refait cette expérience en opérant le mélange des couleurs au moyen du disque tournant. Le procédé est différent : le résultat est différent aussi, et nullement contradictoire. A cette objection, M. Bernheim répond en disant qu'il a fait son expérience avec le concours d'un oculiste distingué, M. Charpentier. La présence de M. Charpentier, si distingué qu'il soit, n'empêche pas les deux expériences d'être différentes. D'ailleurs eussent-elles porté sur le même point qu'elles n'auraient pas été contradictoires, puisque les malades n'étaient pas les mêmes. — Au sujet du point de repère dans les hallucinations, M. Bernheim veut bien reconnaître que nous avons dit précisement dans notre article sur les hallucinations ce qu'il a essayé ensuite de nous démontrer dans ses expériences. C'est la preuve qu'il nous avait combattu sans nous lire. Ajoutons que comme il indique inexactement l'année où notre article a paru dans la *Revue philosophique*, nous croyons qu'à l'heure actuelle, il ne nous a pas encore lu. — Enfin, pour en finir avec M. Bernheim, il prétend que nous commettons une erreur, quand nous disons qu'il a essayé de reproduire la localisation de l'hallucination sur un point fixe, et qu'il n'a pas réussi. Nous le renvoyons à son livre, page 103, ligne 11, ligne 15, ligne 39, et page 104, ligne 13 et ligne 30.

2. Que penser par exemple des auteurs qui jugent le grand hypnotisme, comme le font M. Bernheim, tout en avouant ne pas le connaître *de visu?*

Si un médecin annonce qu'il a observé tel symptôme nouveau dans la fièvre typhoïde, un second médecin qui ne trouvera pas le même symptôme chez un typhique de ses malades n'aura pas, par ce seul fait, le droit de considérer l'observation de son confrère comme ausse. Il en est de même *à fortiori* pour les phénomènes psychologiques de l'hypnotisme. M. A. annonce tel fait; M. B., en se plaçant dans les mêmes conditions, ne le retrouve pas, cela ne prouve absolument rien. On peut dire plus : cela ne prouve rien, alors même que les deux opérateurs ont agi sur le même sujet, car ce sujet a pu changer d'une expérience à l'autre.

Qu'en résulte-t-il? Est-il donc impossible de contrôler les expériences d'un observateur? Non, à coup sûr, mais ce n'est pas l'expérience négative qui doit servir de critérium définitif; elle n'est qu'une procédure préparatoire, quoique indispensable.

Nous pensons que si on a accordé, en matière d'hypnotisme, tant de valeur aux expériences négatives, c'est parce que les savants qui s'adonnent à ces études se laissent aller trop souvent à la manie de généraliser. A-t-on observé sur trois à quatre sujets une réaction quelconque, on s'empresse d'en faire une loi générale : et ceux qui ne peuvent pas arriver à reproduire le phénomène mettent le même empressement à déclarer la loi fausse. Pour couper court à ces discussions stériles, le mieux serait de ne jamais légiférer et de présenter ses observations comme le résultat d'une série de recherches personnelles.

ALFRED BINET.

LE PHÉNOMÉNISME ET LE PROBABILISME
DANS L'ÉCOLE PLATONICIENNE

—

CARNÉADE

(*Suite* [1].)

II

Il s'agit maintenant d'examiner la partie affirmative de la doctrine de Carnéade.

Les Stoïciens objectaient à Carnéade, comme autrefois à Arcésilas, qu'en supprimant l'assentiment, on supprime du même coup les arts, les métiers, toutes les occupations de la vie humaine. L'homme qui affirme qu'on ne peut rien percevoir, disaient-ils, est condamné à une inaction complète [2].

Carnéade répondait, d'abord, selon Clitomaque [3], que les Académiciens ne nous enlèvent nullement nos sens (*ait vehementer errare eos qui dicant ab Academia sensus eripi*); ils n'ont jamais dit, en effet, qu'il n'y a ni son, ni couleur, ni saveur, mais seulement qu'on ne trouve dans aucune de ces sensations, pas plus qu'ailleurs, la marque de la vérité et de la certitude (*veri et certi notam*).

1. Voir le numéro précédent de la *Revue philosophique*.

2. Plut. *Moralia*, 1057, A. Ὁ πλεῖστος αὐτῷ τῷ Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος γέγονε περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτος.

Sextus, *Adv. Math.*, VII, 166. Ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτὸς (ὁ Καρνεάδης) τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περικτησιν δυνάμει ἀπαναγκαζέται. Les mots ἀπαιτούμενος et ἀναγκαζέται indiquent évidemment une objection des Stoïciens à laquelle Carnéade fut obligé de répondre.

Cic., *Acad. pr.*, II, 14. (Lucullus d'après Antiochus). Qui... assensum tollit, is omnem actionem tollit e vitâ... II, 19. « Sublata assensione, omnem et motum animorum et actionem rerum sustulerunt. » II, 47, 144. (Cic. d'après Philon.) « ...Quum artificia tolli quereris a nobis. » — Cf. II, 33, 108. — Cf. Stobée, *Floril.* IV, 235, n° 21, 24.

3. Cic., *Acad. pr.*, II. Cicéron traduit Clitomaque presque mot pour mot : « Scripsit igitur his fere verbis — sunt enim mihi nota propterea quod earum rerum ipsarum de quibus agimus, prima institutio, et quasi disciplina illo libro continetur. »

Nous savons en outre, d'après le premier livre de Clitomaque sur la suspension des jugements (*de sustinendis assentionibus*), que Carnéade distinguait deux espèces de représentations : l'une qui comprend les représentations compréhensives (*alia visa esse quæ percipi possint*), et celles qu'on ne peut saisir (*alia quæ non possint*) ; l'autre dans laquelle rentrent les représentations possibles (*alia visa esse probabilia*), et celles qui ne le sont pas (*non probabilia*). S'il n'y avait que le premier groupe des représentations contre lesquelles sont dirigées toutes les objections adressées aux sens et à l'évidence (*contra sensus contraque perspicuitatem*), on pourrait dire que celui qui les supprime, supprime toute action; mais il y en a une seconde espèce contre laquelle ne portent pas toutes ces critiques (*contra posteriorem nihil dici oportere*). S'il n'y a aucune représentation qui puisse être saisie (*tale visum nullum esse ut perceptio consequeretur*) et à laquelle on doive donner son assentiment, il y en a beaucoup qu'on peut approuver dans la pratique (*ut autem probatio, multa* [1]). C'est que, comme nous l'apprend Sextus, la représentation est le produit commun de ce dont elle vient, et de celui en qui elle se produit ; on peut donc la considérer à un double point de vue : par rapport à l'objet qu'elle représente, elle *est* vraie ou fausse; par rapport à celui en qui elle se produit, elle *paraît* vraie ou non. A ce dernier point de vue, les Académiciens appellent l'une ἔμφασις, et probable (πιθανότης καὶ φαντασία πιθανή) ; l'autre, ἀπέμφασις, et non probable (ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία). Il n'y a pas de critérium pour distinguer les représentations vraies des représentations fausses ; il y en a pour distinguer les représentations probables de celles qui ne le sont pas [2].

Aussi Carnéade et ses disciples se défendent-ils d'obscurcir toutes choses, comme les en accusaient les Stoïciens. Tout est incompréhensible, selon les Académiciens, nous dit Numénius chez Eusèbe [3]; mais tout n'est pas incertain. C'est qu'en effet la représentation, considérée au point de vue du sujet, peut nous paraître plus ou moins vraisemblable, et rien ne s'oppose à ce que nous accordions à chaque représentation une croyance proportionnée au degré de probabilité que nous trouvons en elle.

Carnéade a fait le premier une étude approfondie des représentations probables, entre lesquelles il établissait un assez grand nombre

1. *Acad. pr.*, II, 31, 99.
2. Sextus, *Adv. Math.*, VII. 166, sqq.
3. Eusèbe, *Præp. ev.*, XIV, 7, 12. — Cf. *Acad. pr.*, II, 17, 54 : « Lucullus) nec hoc quidem cernunt, omnia reddere incerta, *quod volunt*, ea dico *incerta* quæ ἄδηλα Græci. »

de degrés [1]. Au degré le plus bas, se trouve la représentation isolée, qui quelquefois nous apparaît fausse, mais le plus souvent nous semble vraie. Au deuxième degré, se place la représentation qui forme, avec d'autres représentations, une espèce de chaîne plus ou moins étendue, lorsque, probable déjà par elle-même, elle concorde avec les représentations auxquelles elle est enchaînée. Les représentations de cette espèce présentent encore un certain nombre de degrés selon leur plus ou moins de liaison avec les représentations qui forment une chaîne avec elles. Celles qui sont le plus dignes de confiance sont celles que l'on a examinées dans tous leurs éléments constitutifs [2].

Ainsi, en résumé, trois espèces principales de représentations probables : celles qui nous apparaissent vraies, considérées en elles-mêmes; celles qui en outre s'accordent avec les représentations qui les accompagnent; celles enfin dont on a trouvé par l'analyse les éléments intégrants.

Pour faire mieux comprendre les distinctions établies par Carnéade entre la valeur subjective des représentations, il est bon de rappeler quelques-uns des exemples cités par Sextus. Nous choisirons les plus caractéristiques de ceux qu'il donne dans les *Hypotyposes*, et dans le septième livre du Πρὸς Μαθηματικούς.

Supposez qu'il y ait dans un lieu obscur une corde qui fasse un certain nombre de replis en s'entortillant sur elle-même; un homme qui entrera tout à coup dans l'endroit où elle se trouve, n'aura pas une représentation probable, s'il s'imagine qu'il y ait là un serpent; au contraire, celui qui l'aura considérée exactement, qui aura examiné tout ce qui la caractérise, qui aura vu, par exemple, qu'elle ne se meut pas, qu'elle est telle ou de telle couleur, etc., croira qu'il y a là une corde et en sera assuré à la suite de cet examen exact.

Voici un exemple du troisième genre de représentations. On rapporte qu'Alceste, qui était morte, fut ramenée des enfers par Hercule, qui la présenta à Admète. Celui-ci croyait bien voir Alceste, et une considération exacte de la personne qu'il avait sous les yeux, paraissait le confirmer dans sa croyance; mais il savait qu'elle était morte, et avait par suite une certaine tendance à douter qu'il fût en présence d'Alceste [3].

1. La théorie de la probabilité ne suppose pas chez Carnéade, comme chez Platon et chez Aristote, la comparaison à une vérité nouménale auparavant sentie.

2. Sextus, *Hypotyp.*, I, 227; *Adv. Math.*, VII, 173, 175, 182. Cicéron, *Acad. pr.*, II, 31, 99 sqq., 32, 104. — Cf. quelques-unes des règles de la méthode cartésienne qui semblent avoir été inspirées, ou tout au moins préparées par les indications des Académiques.

3. *Hypotyp.*, I, 228; *Adv. Math.*, VII, 185, sqq. Il semble que Sextus manque

Grâce à cette division des représentations, les Académiciens peuvent, aussi bien que les dogmatiques, se guider dans la vie. Lorsqu'il s'agit d'une chose de peu d'importance, disait Carnéade, on se contente d'un seul témoignage; mais, lorsque le sujet en vaut la peine, on en réclame plusieurs. De même dans la vie, lorsque nous nous trouvons en présence d'une action ordinaire à accomplir, nous pouvons user des représentations probables pour juger; dans les actions qui nous intéressent un peu plus, il faut faire appel aux représentations non contredites; enfin, dans ce qui concerne la vie heureuse, il ne convient de s'en rapporter qu'à celles qu'on a examinées dans leurs parties [1].

Mais il ne faut pas oublir que la représentation la plus probable, celle qui n'est contredite par aucune de celles qui l'accompagnent et qui a été examinée dans tous ses éléments, ne présente jamais les caractères de certitude que les Stoïciens attribuent à la représentation compréhensive [2]; de sorte que le sage, persuadé que beaucoup de représentations fausses semblent probables (*propterea quod multa falsa probabilia sint*), pourra bien répondre affirmativement ou négativement (*aut etiam aut non respondere possit*) lorsqu'il sera interrogé, selon qu'il croira l'un ou l'autre plus probable; mais il ne devra jamais penser qu'il a atteint la vérité; la probabilité le guidera dans ses discours et dans ses actes, mais il n'oubliera pas que la probabilité n'est pas la vérité, et qu'approuver une représentation (*probatio*) n'est pas la percevoir (*percipere*) [3]. Comme le dogmatique, l'Académicien affirmera ou niera; mais, au lieu de prétendre comme lui que ce qu'il affirme est l'expression exacte de la réalité, il croira que son affirmation est plus ou moins probable, sans que jamais il puisse affirmer qu'elle est vraie.

Nous avons insisté sur cette partie de la doctrine de Carnéade, parce qu'il suffit de la bien comprendre pour n'attacher aucune importance au reproche d'inconséquence que lui adressaient ses adversaires [4]; et que, d'un autre côté, elle aide à se rendre compte

ici de précision dans les exemples qu'il rapporte. — Alceste apparaît à Admète qui ne croit pas que ce soit elle, parce qu'il sait qu'elle est morte (2e degré); il examine ensuite les éléments de cette représentation qu'il trouve exacte, mais ne peut se persuader qu'il en soit ainsi, parce que cette représentation est contrariée par celle qui la lui fait voir aux enfers (3e degré).

1. Sextus, *Adv. Math.*, VII, 418.

2. *Acad. pr.*, II, 32, 103 : « Esse rerum ejusmodi dissimilitudines, ut aliæ probabiles videantur, aliæ contrà : id autem non satis esse, cur alia posse percipi dicas, alia non posse. » — Cf. 48, 148.

3. *Acad. pr.*, II, 32, 104, sqq.

4. *Id.*, 18, 59, 21, 67, 24, 78. — Cf. Zeller, III, 1, 516, n° 6.

de certaines théories de Carnéade assez obscures en elles-mêmes et généralement mal comprises.

On s'est demandé assez souvent sans pouvoir répondre d'une manière satisfaisante, comment Carnéade avait pu appliquer à la morale sa théorie de la vraisemblance [1]. Il n'est pas difficile de le déterminer au moins en partie, d'après ce que nous avons dit déjà.

On s'est demandé d'abord à quelle faculté Carnéade attribuait le pouvoir de juger des choses morales. Il semble bien que la perception sensible soit impropre à ce rôle; aussi Geffers [2] a-t-il conjecturé que Carnéade avait cherché dans l'esprit la source de ces convictions morales. Qu'il en soit ainsi, c'est ce que ne prouve qu'imparfaitement le passage du *de Fato* où Carnéade maintient contre les Stoïciens l'existence du libre arbitre [3]; mais il est possible, sans qu'aucun témoignage nous autorise à l'affirmer expressément, que Carnéade ait résolu la question en ce sens; car il ne faut pas oublier que, comme les Stoïciens, il reconnaissait des représentations sensibles et non sensibles [4], et que sa théorie du probable s'appliquait aux unes comme aux autres.

Il semble que, jugeant par la probabilité la valeur pratique des représentations sensibles ou non, Carnéade ait dû répondre aux dernières questions qu'on se pose en morale en proposant les solutions qui, dans chacun des cas particuliers, lui paraissaient les plus probables. En effet, nous savons, par Sextus, qu'il distinguait ce qui est bien de ce qui est mal, en se fondant sur la probabilité [5] (ἀγαθὸν γὰρ τὶ φασιν εἶναι οἱ Δκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν — μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστιν μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον).

Nous savons encore par Sextus qu'il suivait la même méthode pour déterminer la nature du souverain bien : « Les nouveaux Académiciens, dit Sextus, recherchent quelque fin probable dans la pratique de la vie. » Il n'est pas facile cependant d'établir, avec les documents qui nous restent, la solution acceptée comme la plus probable par Carnéade.

Il y a un art de vivre, disait Carnéade, qui ne peut, pas plus qu'un autre art, se passer d'un but; la médecine a pour but la santé, l'art du pilote, la navigation : l'art de vivre, la prudence, doit elle-

1. Zeller, III, 1, 516. Maccoll, *op. cit.*, 61.
2. Geffers, *de Arces. success.*, 20 sqq.
3. Cf. *supra* et *infra*.
4. Cf. *supra*. Carnéade eût pu d'ailleurs ne pas se poser la question et s'en tenir à l'expérience, puisque les Stoïciens, ses adversaires, ne distinguaient que par le degré, et non par la nature, la perception sensible et la connaissance rationnelle.
5. Sextus, *Hypotyp.*, I, 226.

même avoir un but (*sic vivendi ars est prudentia*). Or presque tous les philosophes s'accordent à reconnaître que ce que poursuit la prudence, doit être conforme à la nature et capable de mettre en branle nos inclinations. Mais ils sont en désaccord, lorsqu'il s'agit de déterminer quel est ce premier moteur; trois moteurs principaux auxquels se ramènent tous les autres ont été tour à tour invoqués : le plaisir, l'absence de douleur et les premiers avantages naturels (*prima secundum naturam*), dans lesquels rentrent la santé, le bon usage des organes, la beauté, etc. L'art de vivre ne pourra donc consister que dans la recherche du plaisir, la fuite de la douleur ou la poursuite des premiers avantages naturels. L'honnête, le bien (*recti ratio atque honesti*), consistera à faire toute chose en vue d'acquérir du plaisir, ou d'échapper à la douleur, ou de se procurer les premiers avantages naturels, alors même que l'on ne réussirait pas (*etiam si non adipiscare*). C'est *la poursuite de l'idéal* et non l'idéal lui-même que l'on considère comme le bien par excellence. Personne n'a soutenu une telle doctrine en ce qui concerne le plaisir et l'absence de douleur; les Stoïciens ont considéré comme étant seule bonne et digne de nos souhaits et recherches la poursuite même infructueuse des premiers avantages naturels.

Mais on peut considérer comme bien *l'idéal* lui-même, et rapporter tous ses actes au plaisir, à l'absence de douleur ou aux premiers avantages naturels; ainsi le plaisir est pour Aristippe le souverain bien; pour Hiéronyme, c'est l'absence de douleur ; selon une autre opinion défendue, mais non imaginée par Carnéade (*non ille quidem auctor, sed defensor*), ce sont les premiers avantages naturels [1].

Enfin, si l'on joint deux à deux chacun des trois principes indiqués précédemment, on aura trois nouvelles catégories ; si à l'honnête [2] on ajoute le plaisir, on aura le système de Calliphon et de Dinomaque ; l'honnête joint à l'absence de douleur constitue la théorie de Diodore; joint aux premiers avantages naturels, il constitue celle des Académiciens et des Péripatéticiens [3].

Donc neuf opinions différentes sont possibles sur le souverain bien ; sept d'entre elles seulement ont trouvé des défenseurs.

Nous avons vu que Carnéade, partisan de l'incompréhensibilité universelle, ne reconnaissait pour vrai aucun de ces systèmes. Mais

1. Carnéade complète sur ce point Chrysippe, qui n'admettait que trois opinions possibles sur le souverain bien : il consiste dans l'honnête, ou dans le plaisir, ou dans l'honnête et le plaisir. Chrysippe ne parlait que de trois catégories, Carnéade en compte neuf.

2. Entendu au sens stoïcien. C'est la *forme* qu'il s'agit de donner aux premiers avantages naturels, *matière* de l'acte vertueux.

3. *De Finib.*, V, 6, 16. sqq.

on n'a jamais remarqué, que nous sachions, qu'il les jugeait au point de vue de sa théorie de la vraisemblance, et manifestait une préférence pour certain d'entre eux. Il rejetait les systèmes qui reposent sur le plaisir et l'absence de douleur, parce qu'il lui semblait que nous sommes nés pour de plus grandes choses (*ad majora nati sumus* [1]). Au nom de la probabilité, il trouvait déjà plus de valeur au système voisin du Stoïcisme, qui consiste à jouir des premiers avantages naturels; puisqu'il le croyait suffisant pour combattre les Stoïciens (*introducebat etiam Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset* [2]). Au-dessus de ce système, il mettait encore celui de Calliphon qu'il défendait avec tant d'ardeur qu'il paraissait lui-même l'approuver [3]. L'opinion de Calliphon ne différait pas d'ailleurs essentiellement, comme le remarque Zeller [4], de celle de l'Ancienne Académie dont Carnéade se rapprochait encore par quelques-unes des maximes qui nous ont été transmises comme venant de lui [5]. Que d'ailleurs Clitomaque ait affirmé qu'il n'avait jamais pu savoir ce qu'approuvait Carnéade (*nunquam se intelligere potuisse quid Carneadi probaretur* [6]); cela n'implique nullement contradiction avec ce que nous venons de dire; car, d'un côté, nous savons par Sextus que Carnéade recommandait, en ce qui concerne le souverain bien ou le bonheur, l'emploi des représentations probables non contredites et examinées dans toutes leurs parties [7]; de l'autre, nous n'avons vu nulle part que Carnéade eût trouvé, dans les systèmes pour lesquels il avait quelque préférence, le plus haut degré de pro-

1. *Id.*, V, 8, 21, sqq. Le commencement du § 22 qui nous est parvenu dans un état de conservation imparfaite, semble bien indiquer que les raisons employées par Cicéron sont empruntées à Carnéade. — Cf. d'ailleurs *Acad. pr.*, II, 45, 138, sqq.

2. *Acad. pr.*, II, 42, 131; *de Finib.*, V, 7, 20; *Tuscul.*, V, 30, 84.

3. *Id.*, II, 45, 139.

4. III, 1, 518 : « Welche von der Ansicht der älteren Akademie nicht wesentlich verschieden gewesen zu sein. » Cette doctrine n'est pas sans ressemblance avec celle d'Épicure, mais c'est aller trop loin, semble-t-il, de faire, comme M. Martha, de Carnéade un Epicurien.

5. Plutarque, *Tranquil. an.*, 16. Il prévient la douleur en pensant qu'il est possible de la voir survenir. Cicéron, *Tuscul.*, III, 22, 54. Après la destruction de Carthage, il avait combattu l'opinion que le sage doit être malheureux de la servitude de sa patrie. — Cf. ce que nous avons dit de la métriopathie à propos de Polémon et de Crantor. Cicéron rapporte ce fait d'après Clitomaque qui avait transcrit dans son livre une discussion de Carnéade qu'il avait prise en note (quam se ait in commentarium retulisse), et les termes dont il se sert, « videri fore in ægritudine sapientem, patria capta », confirment partiellement notre interprétation de la doctrine de Carnéade, puisqu'ils nous montrent une application de la théorie du vraisemblable à un point de morale pratique. — Cf. Zeller, III, 1, 519, n. 2.

6. Cic., *Acad. pr.*, II, 45, 139.

7. *Adv. Log.*, VII, 183.

babilité qu'il cherchait dans les questions de cette nature. Il peut donc se faire que Carnéade ait trouvé dans quelques-uns des apparences de probabilité qu'il ne trouvait pas dans les autres, sans que cependant il y vît une vraisemblance suffisante pour donner pleinement son approbation. C'est ce que nous permet d'ailleurs de conjecturer la position prise par certains disciples de Carnéade, par Cicéron, par exemple, qui, fidèle en général à la Nouvelle Académie, la suit encore en morale, en ce sens qu'il recherche la doctrine la plus probable (*neque quidquam habeo adhuc probabilius* [1]), mais s'attache, pour la question du souverain bien, à Polémon, aux Péripatéticiens et à Antiochus dont il croit les opinions identiques.

Cicéron disait du sage Académicien, qu'il regarderait des mêmes yeux que le Stoïcien le ciel, la terre et la mer; qu'il se servirait des mêmes sens pour juger des objets; qu'il apercevrait, telle que la voit ce dernier, la mer soulevée par un doux zéphyr, sans toutefois donner son assentiment à la représentation actuelle qu'il en a; car, tout à l'heure elle lui paraissait bleuâtre, tandis qu'il la voyait roussâtre le matin, et la voit maintenant azurée ou blanche [2]. Ce que Cicéron disait de l'Académicien à ce sujet, on peut le répéter à propos de la morale; il pourra, comme le dogmatique, résoudre toutes les questions de morale; mais, au lieu de croire que les solutions qu'il propose sont l'expression exacte de la vérité, il estimera seulement qu'il lui a été donné d'atteindre au plus haut degré de probabilité possible; qu'il a laissé de côté autant de chances d'erreur qu'il a pu; et, dans la pratique, il se réglera sur ces principes qu'il juge probables, exactement comme le dogmatique se conduit d'après les règles qu'il considère comme absolument certaines.

Tel est, croyons-nous, l'esprit véritable de la morale de Carnéade; tel est le principe d'où découle sa philosophie positive.

Il serait intéressant sans doute de pouvoir reconstituer dans ses détails la morale dont nous avons reconstruit les grandes lignes; malheureusement les documents font à peu près complètement défaut.

Ainsi, nous avons vu que Carnéade défendait contre les Stoïciens le libre arbitre; mais avait-il soutenu quelque chose de positif sur l'essence de la liberté? c'est ce que Zeller ne croit pas, et c'est ce qu'aucun document ne nous permet de déterminer. Nous ne pouvons pas plus indiquer quelle certitude Carnéade attribuait à cette opinion,

1. II, 46, 139. D'où serait venue à Cicéron cette manière de juger par la probabilité la valeur des systèmes de morale, sinon du chef de l'école? — Voyez notre introduction au *de Natura Deorum*, l. II, *Philosophie de Cicéron*, p. 39.

2. 33, 105.

défendue par lui ; avec Zeller [1], nous croyons qu'il ne devait la considérer que comme probable, mais il nous est tout à fait impossible de déterminer quel degré de vraisemblance il lui attribuait. Il n'en est pas moins remarquable que le libre arbitre ait été défendu par Carnéade, comme par Protagoras, que l'on accuse cependant souvent l'un et l'autre de ruiner la morale à laquelle le libre arbitre sert de fondement.

Qu'était-ce que la vertu pour Carnéade? c'est ce que nous ne pouvons que conjecturer encore. Zeller croit qu'elle consistait pour lui dans une activité ayant pour but la possession des premiers avantages naturels (*die Tugend eben in der auf den Besitz des Naturgemässen gerichteten Thätigkeit bestehe*) et était inséparable du souverain bien. Peut-être en est-il ainsi, mais on ne saurait l'affirmer, car les passages du *de Finibus* (V, 7, 18, sqq.) sur lesquels s'appuie Zeller peuvent provenir aussi bien d'Antiochus que de Carnéade; il semble même qu'ils s'accordent plus avec les opinions d'Antiochus et des Stoïciens qu'avec celles de Carnéade [2].

Il ne semble pas que Carnéade ait appliqué à la logique et à la physique sa théorie de la vraisemblance. Cicéron dit bien, à la vérité, qu'il n'est pas d'avis de bannir l'étude des questions de physique ou d'astronomie, parce que la considération et la contemplation de la nature sont l'aliment le plus naturel de l'âme et du génie. Il ajoute que le sage Académicien et le sage Stoïcien s'accorderont à chercher la vérité dans ces sortes de matière, le second pour croire, affirmer et donner son assentiment, le premier pour ne rien affirmer témérairement ; il s'estimera très heureux s'il trouve sur ce sujet quelque chose de vraisemblable [3]. Mais rien ne nous autorise à attribuer cette manière de voir à Carnéade; rien ne nous autorise surtout à croire qu'il l'ait mise en pratique.

Il faut en excepter cependant la croyance aux dieux que Carnéade devait trouver assez vraisemblable, puisque Cicéron nous apprend qu'il ne voulait pas supprimer les dieux, mais simplement établir que les Stoïciens ne donnaient à ce sujet aucune explication satisfaisante [4].

1. III, 1, 512, contrairement à Maccoll, 62.

2. Surtout le passage cité par Zeller où Cicéron appelle les « *prima secundum naturam* » les « *prima in animis quasi virtutum igniculi et semina* ». Cicéron indique lui-même, au commencement du § 16, qu'Antiochus usait de la division de Carnéade : « qua noster Antiochus libenter uti solet », et la critique qu'il fait ensuite de Carnéade lui-même, semble venir d'Antiochus dont il aurait fondu ainsi la liste des catégories avec celle de Carnéade.

3. *Acad. pr.*, II, 41, 127, 128.

4. *Cic.*, N. D., III, 17, 44, cf. *Zeller*, 521, Maccoll, 65.

Quant à la logique, il parait s'être servi de la logique stoïcienne, pour combattre ses adversaires, sans avoir fait de la logique une théorie appropriée à l'ensemble de ses doctrines [1].

III

Il nous reste maintenant à déterminer la place de Carnéade parmi les Académiciens qui surtout, à partir d'Arcésilas, ont changé la doctrine de l'École; puis à examiner ses rapports avec le Pyrrhonisme.

Nous avons vu quelle admiration ont éprouvée pour Carnéade ses contemporains. Les générations qui suivirent le jugèrent un des maîtres les plus marquants de l'Académie, et presque tous les philosophes, qu'ils fussent ses partisans ou ses adversaires, le placèrent même au-dessus d'Arcésilas. Cicéron nous dit, d'après Antiochus, que la doctrine d'Arcésilas, conservée par Lacyde, fut portée à sa plus haute perfection par Carnéade [2]. Plutarque nous apprend de son côté qu'un Stoïcien, louant la Providence d'avoir fait naître Chrysippe entre Arcésilas et Carnéade pour réfuter les attaques de l'un et répondre par avance à celles de l'autre, appelait Carnéade le plus célèbre des Académiciens [3]. Numénius, qui le considère comme un mal superposé à un autre mal, remarque qu'il trompait les autres sans pouvoir être trompé lui-même, tandis qu'Arcésilas se trompait lui-même sans pouvoir tromper les autres [4]. Strabon l'appelle le premier des Académiciens [5]. Saint Augustin voit en lui le plus subtil et le plus redoutable adversaire de l'évidence [6]. Enfin Sextus lui-même nous indique que sa polémique fut dirigée contre toutes les écoles et non plus seulement comme celle d'Arcésilas contre le Stoïcisme [7]; et la place qu'il lui donne dans son exposition, les emprunts

1. C'est ce que semblent indiquer d'un côté le mot de Carnéade : « Si je n'ai pas bien raisonné, Diogène rendra la mine », et l'opinion généralement acceptée (Cf. *Prantl.*, I, 499. Maccoll, 66. 67 que Clitomaque fit de la logique son domaine propre.

2. *Acad. pr.*, II, 6, 16. — Cf. II, 18, 60... « nisi tanta in Arcesila, multo etiam major in Carneade et copia rerum et dicendi vis fuisset ». Si Cicéron dit, *Acad. post.*, I, 12, 46, que l'Académie conserva la même doctrine d'Arcésilas à Carnéade (quæ usque ad Carneadem in eadem Arcesilæ ratione permansit , il veut sans doute parler du point de départ et non de la théorie tout entière.

3. *Moralia*, 1059, A.

4. Eusèbe, *Prép. év.*, XIV, 8.

5. Strabon, XVII, 3, 22, p. 838.

6. *Contra Academ.*, III, x, 22 : « hic evigilavit Carneades : nam nemo istorum minus alte quam ille dormivit, et circumpexit rerum evidentiam. »

7. *Adv. Math.*, VII, 159.

qu'il lui fait, semblent bien montrer qu'il le considérait comme un des philosophes les plus marquants de l'antiquité tout entière [1].

Aussi, l'on ne comprend pas que certains historiens de la philosophie aient pu méconnaître l'importance de ce philosophe, au point de ne lui accorder que quelques pages, alors que comme Brucker ils consacrent un livre entier à la philosophie antédiluvienne [2]. On ne voit pas plus pour quelle raison Ritter [3] a jugé que Carnéade n'avait eu en vue, par sa théorie de la probabilité, que la rhétorique et nullement la philosophie [4]. Il serait assez étrange, en effet, que le maître dont les disciples fidèles Clitomaque et Charmadas avaient dirigé contre la rhétorique des attaques que nous retrouvons dans Sextus [5], se fût donné pour unique mission le développement de la rhétorique.

Zeller, au contraire, trouve avec raison que, si Carnéade est parti des mêmes principes qu'Arcésilas, il les a développés, ordonnés d'une manière beaucoup plus complète (*alles est viel vollständiger ausgearbeit und umfassender begründet* [6]), et il a fait atteindre à l'École son plus haut degré de développement (*ihren Höhepunkt erreicht*) [7].

Il suffit, en effet, de résumer la philosophie de Carnéade, telle que nous avons essayé de l'exposer, pour se rendre compte de la place importante qu'il occupe ou plutôt qu'il doit occuper dans l'histoire de la philosophie.

Arcésilas avait combattu le Stoïcisme à son origine ; Carnéade l'attaque lorsqu'il a acquis son plus haut degré de développement, et il ne fait pas seulement la guerre au Stoïcisme, il attaque, avec autant de vigueur, tous les autres dogmatismes : analysant, avec une grande sagacité, la nature de la représentation, il montre qu'au-

1. Cf. *supra*, ce que nous avons dit des emprunts de Sextus. — Cf. *Hypot.*, I, 1, 2, où Carnéade est présenté comme le chef de l'école acataleptique que Sextus oppose aux écoles dogmatique et sceptique. — Cf. les éloges assez remarquables qu'il lui donne d'après Clitomaque, *Math.*, IX, 152.

2. Cf. De Gerando, III, 116. — Carnéade est à peine cité par M. Ravaisson II, 229, qui semble ne voir en lui qu'un disciple d'Arcesilas ; Ueberweg lui consacre 27 lignes ; Schwegler, 8 ; M. Fouillée, 4, moins qu'un manuel du baccalauréat qui lui en accorde, 6 !

3. III, 730, 694.

4. *Contra* Zeller, III, 1, 522. Renouvier, *Crit. phil.*, VII, 1, 273.

5. *Adv. Rhetores*, II, 20.

6. Zeller, III, 1, 497.

7. *Id.*, 523. Zeller parle non seulement de la Nouvelle Académie, mais aussi du Scepticisme. Mais, comme nous avons essayé de le montrer, il a vu à tort, dans Arcésilas, un Sceptique, et il a été amené ainsi à considérer son successeur comme un Sceptique. Nous pouvons conserver son appréciation sur la valeur du philosophe, sans admettre avec lui qu'on doive faire de Carnéade un pur Sceptique.

cune représentation, sensible ou non, n'est adéquate à la vérité; puis, passant aux modes indirects de la connaissance, il établit l'impuissance de la dialectique et l'impossibilité d'obtenir, par la démonstration, l'évidence que ne donne pas l'intuition. Ensuite, s'attaquant aux systèmes eux-mêmes, il fait de la théologie et de la téléologie stoïciennes, comme de la théologie des autres philosophes, une critique pénétrante et hardie, dont les philosophes modernes ont reproduit plus d'une fois les parties essentielles, sans toujours se douter qu'ils ne faisaient que reprendre en cela les idées du fondateur de la Nouvelle Académie : Voltaire, Kant, Hamilton, pour ne citer que quelques-uns des plus célèbres [1], ont plus d'un point de ressemblance avec Carnéade. De plus, opposant l'une à l'autre les théories des dogmatiques sur la physique et la morale, il s'efforce de prouver qu'aucune d'elles ne peut être considérée comme exprimant la réalité d'une façon adéquate.

Enfin, quittant le domaine de l'objectivité, il essaye de répondre à ceux qui l'accusent de supprimer, par son acatalepsie universelle, toute règle de conduite, en cherchant dans la représentation considérée au point de vue subjectif un guide pour les diverses circonstances de la vie. Il étudie avec une grande pénétration ce côté de la représentation dont la connaissance importe tout autant aux dogmatiques qu'aux sceptiques et aux acataleptiques; il cherche dans la concordance des représentations avec celles qui les accompagnent d'ordinaire, dans l'examen des éléments qui les constituent, un moyen de reconnaître celles qui, vraies au point de vue subjectif, approchent le plus de la vérité objective qu'il ne nous est pas donné d'atteindre.

Il y avait là une source féconde pour le développement ultérieur de la philosophie; on eût même pu, en suivant cette voie, arriver beaucoup plus tôt à la création d'une psychologie positive ayant pour but l'étude des phénomènes de conscience considérés en eux-mêmes, dont la connaissance exacte doit précéder nécessairement l'examen de l'objet auquel on veut rattacher leur origine. De nos jours encore, on n'a trouvé d'autre moyen de distinguer le souvenir de la représentation présente, qu'en tenant compte de leur concordance ou de leur discordance avec les représentations auxquelles sont enchaînés l'un et l'autre [2]. De même il serait aisé de montrer quels résultats

1. Nous ne pouvons que mentionner les emprunts des apologistes chrétiens, qui ont puisé si fréquemment dans le *de Natura Deorum* des arguments avec lesquels ils combattaient le polythéisme.

2. Cf. Rabier, *Cours de philosophie*.

féconds a produits, depuis Descartes jusqu'à Helmholtz, l'analyse des représentations décomposées en leurs éléments constitutifs.

Ce n'est pas tout : la théorie de la probabilité, considérée en elle-même, eût pu conduire, si les successeurs de Carnéade l'eussent suivi dans cette voie, à des résultats d'une importance exceptionnelle. Il suffit de rappeler à ce sujet les noms de Laplace et de Cournot [1].

Après avoir marqué l'importance de la philosophie de Carnéade, il nous sera plus facile de déterminer ses rapports avec le Scepticisme.

Aulu-Gelle remarquait déjà que c'était à son époque une question posée depuis longtemps et traitée par bon nombre d'auteurs grecs, de savoir si les Pyrrhoniens diffèrent des Académiciens, et en quoi ils s'en distinguent [2].

Nous devons, pour être plus précis, circonscrire le problème et nous demander, comme l'a fait d'ailleurs Sextus, si l'école de Carnéade peut être confondue avec l'école de Pyrrhon. De cette manière, en effet, nous ne serons pas exposé à comparer avec le Scepticisme des doctrines de provenance très diverse [3] dans lesquelles on peut faire un choix, de façon à les attribuer à l'école sceptique ou aux écoles dogmatiques.

Nous rappellerons d'abord la division établie par les Sceptiques eux-mêmes entre les systèmes philosophiques. Est dogmatique, dit Sextus, celui qui affirme avoir trouvé la vérité ; acataleptique, celui qui nie qu'on puisse la trouver ; sceptique celui, qui suspend son jugement sans affirmer que la vérité soit trouvée, sans nier qu'on puisse la trouver [4].

La question ainsi limitée et posée ne nous semble pas difficile à résoudre.

1. Nous nous bornons à rappeler les conclusions remarquables auxquelles est arrivé M. Renouvier, parce qu'elles sont moins connues que les autres travaux dont nous citons les auteurs. « Ces philosophes qui défendaient le libre arbitre contre le Portique, qui reconnaissaient l'existence des probabilités ou vraisemblances qui font légitimement pencher l'esprit vers des affirmations portées au delà des purs phénomènes, admettaient tout d'abord le critère inébranlable du scepticisme et échappaient ensuite à l'incertitude universelle de tout ce qui n'était pas ce critère, en constituant une certitude mentale sur un fondement analogue à ce que le criticisme moderne appelle la croyance. » (*Crit. phil.*, VII, I, 273.) Que M. Renouvier, désireux comme tout philosophe de retrouver ses doctrines préférées chez les anciens, ait exagéré la pensée de Carnéade, cela est possible ; mais on ne peut nier qu'il n'y ait chez l'Académicien au moins le germe de cette doctrine qu'on peut ne pas approuver, mais dont il est impossible de contester l'importance philosophique.

2. *N. attiq.*, X, 5.

3. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les divisions établies par les Anciens eux-mêmes entre les Académiciens.

4. *Hypotyp. pyrrho.*, I, 7, sqq.

Énésidème a le premier essayé de montrer que la doctrine des nouveaux Académiciens est différente de celle des Sceptiques. Ils posent, dit-il, certains principes comme indubitables et en nient d'autres sans réserve; les Pyrrhoniens, au contraire, sont entièrement dégagés de toute espèce de prévention dogmatique, aucun d'eux ne disant que toutes choses sont compréhensibles ou incompréhensibles, parce que, à leur avis, elles ne sont pas plus l'une que l'autre [1].

Aulu-Gelle donne à cette distinction une forme plus précise, mais moins exacte : les Académiciens, dit-il, affirment que rien n'est compréhensible, comme s'ils saisissaient cette proposition elle-même. Sous cette forme, en effet, la distinction ne peut s'appliquer à Carnéade, qui, comme nous l'avons vu, n'exceptait pas de l'universelle incompréhensibilité la proposition même par laquelle il l'exprimait.

Au contraire, la différence indiquée par Énésidème est exacte en ce qui concerne Carnéade lui-même. Sans doute Sextus nous apprend que les Sceptiques se servaient, postérieurement à l'époque où vécut Énésidème, de la formule académicienne, πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα ; mais il nous explique qu'il s'agit de la disposition présente du Sceptique qui *n'a compris* aucune de ces choses dont disputent les dogmatiques, à cause du poids égal des raisons contraires, et ne prétend nullement qu'elles soient de leur nature incompréhensibles [2]. En un mot, les dogmatiques affirmant, les Académiciens nient que les choses soient compréhensibles ; pour nous, dit Sextus, nous n'affirmons ni ne nions, nous suspendons notre jugement.

En second lieu, Carnéade se sépare des Sceptiques sur la question des biens et des maux ; comme eux, il reconnaît que quelque chose est bien, que quelque chose est mal; mais il l'entend différemment : pour ne pas rester inactif, les Sceptiques suivent l'usage commun en ce qui concerne la distinction du bien et du mal, tandis que Carnéade est persuadé que ce qu'il appelle un bien est plus vraisemblablement tel que son contraire [3].

De même, les Académiciens disent qu'il y a quelque fin probable dans l'usage de la vie, les Sceptiques au contraire, sans rien définir à cet égard, vivent d'après les lois, la coutume et les impressions [4].

Ces différences proviennent de ce que les Académiciens admettent des représentations probables et non probables, et distinguent, parmi les premières, celles qui sont simplement probables de celles qui

1. *Photius*, Bibl., p. 542.
2. *Hypotyp.*, I, 25, 200. — Cf. 233, 226.
3. *Hypotyp. pyrrh.*, I, 33, 226.
4. *Id.*, 33, 231.

ont été prouvées par des considérations exactes, et de celles qui, examinées avec soin, ne présentent aucun doute, tandis que les Sceptiques estiment qu'au point de vue de la raison, les représentations méritent également d'être ou de ne pas être crues [1].

Enfin les Académiciens et les Sceptiques sont persuadés de certaines choses, mais non de la même façon. Carnéade et Clitomaque pensent que la croyance à une chose probable peut être accompagnée d'une forte inclination, comme celle du prodigue qui donne son assentiment à celui qui lui conseille de vivre avec profusion. Les Sceptiques, au contraire, cèdent simplement sans aucune inclination pour quoi que ce soit, comme l'enfant qui obéit sans résistance à son précepteur [2].

En résumé, on ne peut pas faire de Carnéade un Sceptique pur, parce que d'un côté il nie que les choses soient compréhensibles, au lieu de suspendre son jugement sans se prononcer sur leur compréhensibilité ou leur incompréhensibilité ; de l'autre, parce qu'il cherche, dans sa théorie de la probabilité, à approcher, par la connaissance de plus en plus précise de la représentation considérée au point de vue subjectif, de la vérité objective elle-même, qu'il ne croit toutefois jamais pouvoir atteindre. Les Sceptiques eussent pu admettre, quoiqu'ils ne l'aient fait qu'imparfaitement, une étude du phénomène considéré en lui-même, qui eût eu pour résultat d'accorder à chacune des représentations une valeur subjective différente [3]; mais ce qu'ils n'auraient jamais admis, c'est qu'on prétendît passer de la représentation elle-même à l'objet représenté, en concluant de la probabilité subjective à la réalité objective [4].

1. *Hypotyp. pyrrh.*, I, 33, 227.
2. *Id.*, 33, 230.
3. Sans doute il ne convient pas, comme le remarque Maccoll (104), d'identifier le *probable* de l'Académie avec le *phénomène* des Pyrrhoniens; mais il ne faut pas non plus les séparer complètement, car le probable n'est autre chose que le phénomène étudié dans ses éléments et les circonstances qui l'accompagnent.
4. Nous avons vu que Zeller faisait d'Arcésilas un pur sceptique. Il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'il dise que le scepticisme avait atteint avec Carnéade son plus haut point de développement. Ce que nous avons dit à propos d'Arcésilas est valable en ce qui concerne Carnéade. On peut trouver d'ailleurs la source de l'erreur de Zeller, en se reportant à la division établie par Kant, dans sa *Logique*, où il oppose le dogmatisme qui est une confiance aveugle en la faculté qu'aurait la raison de s'étendre *a priori* sans critique, par pures notions, uniquement pour obtenir un succès apparent, et le scepticisme, qui se propose, en traitant des connaissances, de les rendre incertaines. (*Log.*, trad. Tissot, p. 125. — Dès lors, on comprend qu'en présence d'une telle divison, on ne puisse ranger Carnéade que parmi les sceptiques, mais il ne faut pas oublier que la division est incomplète. On ne peut pas plus confondre les acataleptiques avec les sceptiques qu'avec les dogmatiques, à moins de changer absolument le sens des mots. Et, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, il faut, en histoire de la philosophie, prendre garde de désigner les philosophes par les noms

On le voit, Carnéade s'éloigne plus encore qu'Arcésilas des principes essentiels du Scepticisme; il est le fondateur d'une école qui n'est ni sceptique, ni dogmatique, mais acataleptique.

Comme les Sceptiques, Carnéade affirme la vérité des représentations en tant que représentations; comme eux, il conclut à la suspension du jugement sur les choses en soi; il invoque les erreurs de la représentation et la force égale des raisons opposées; il oppose les différents systèmes philosophiques, pour montrer qu'aucun d'eux n'est l'expression de la vérité; il croit, comme eux, aux dieux populaires, sans accepter les interprétations qu'en donnent les Stoïciens.

Il y a plus, Carnéade a fourni aux Sceptiques bon nombre d'arguments qu'a reproduits Sextus, et il a ainsi, indirectement il est vrai, contribué au développement du Scepticisme.

Il a donné aux Sceptiques une critique complète du Stoïcisme, tel qu'il avait été présenté par Chrysippe. Il a ainsi complété celle d'Arcésilas; il leur a fourni une théorie acataleptique de la connaissance qu'ils n'ont eu ensuite qu'à opposer aux théories affirmatives des dogmatiques; il a repris et développé l'opposition établie par les sophistes entre la justice et l'intérêt; enfin il a préparé, en attaquant la théorie stoïcienne de la démonstration, les critiques des Sceptiques postérieurs contre la démonstration, et celles d'Énésidème contre la théorie des signes.

A tous ces points de vue, Carnéade a donc rendu des services au Scepticisme; mais, par les autres parties de sa philosophie et surtout par sa théorie de la probabilité, il a contribué à éloigner l'Académie du Pyrrhonisme et à préparer le retour de ses successeurs aux théories dogmatiques. L'Académie, voisine du Scepticisme avec Arcésilas, s'en écarte déjà beaucoup plus avec Carnéade; elle s'en éloignera davantage encore avec Philon, et bientôt se joindra aux Stoïciens avec Antiochus qui fera entrer, comme l'ont remarqué Cicéron et Sextus, le Portique dans l'Académie [1].

F. PICAVET.

qu'ils se sont donnés, en imposant à ces mots un sens tout différent. Voilà pourquoi nous ne nous lassons pas de répéter la division indiquée par Sextus, au commencement de son œuvre, aussi bien que sa définition du scepticisme.

1. Nous ne pouvons que mentionner, sans les discuter, les interprétations curieuses qu'ont données de la philosophie de Carnéade deux philosophes contemporains : l'un, M. de Gérando, selon lequel *on pourrait voir dans Carnéade un idéaliste plutôt qu'un sceptique absolu* III, 83 ; l'autre, Owen (*op. cit.*), d'après lequel *l'Académie doit avoir défini l'univers matériel comme un assemblage de possibilités de sensations*. Il y aurait là un rapprochement curieux à faire avec Stuart Mill; mais le point de vue spécial auquel nous sommes placé nous empêche d'examiner et de discuter cette opinion, qui n'est pas sans quelque apparence de vraisemblance, sans qu'on puisse toutefois l'accepter sous la forme moderne avec laquelle elle est présentée.

VARIÉTÉS

L'ENSEIGNEMENT DU DROIT NATUREL AU COLLÈGE DE FRANCE

LES COURS ET LES LIVRES DE M. ADOLPHE FRANCK

M. Adolphe Franck a occupé pendant plus de trente ans la chaire de droit naturel et de droit des gens au Collège de France. Il n'a jamais cru devoir publier ou laisser publier ses éloquentes et savantes leçons; mais il a tenu à honneur d'en reproduire la substance dans une série d'ouvrages qui doivent embrasser toutes les parties de son enseignement. Deux de ces ouvrages : *la Philosophie du droit pénal* et *la Philosophie du droit ecclésiastique*, avaient paru il y a une vingtaine d'années. L'auteur en a donné de nouvelles éditions, en modifiant le titre du second, qui s'appelle aujourd'hui : *Des Rapports de la Religion et de l'État* [1]. Il vient d'y ajouter une *Philosophie du droit civil* [2], et il nous promet une *Philosophie du droit politique* et une *Philosophie du droit des gens*. Nous ne possédons donc encore, sous la forme du livre, que la moitié d'une œuvre considérable, qui a rempli toute une vie de penseur et de professeur et qui sera l'un des monuments de la philosophie française contemporaine. Il est permis toutefois d'en apprécier dès à présent la valeur générale et les principales doctrines.

I

M. Franck n'a pas voulu qu'on retrouvât dans ses livres les formes d'exposition, les développements et les digressions qui conviennent à l'enseignement oral. Il n'a pu toutefois s'abstraire tellement de lui-même qu'on ne reconnaisse à chaque page le professeur sous l'écrivain et, ce qui donne un singulier intérêt à ses ouvrages, qu'on n'entende l'écho toujours vivant d'un long enseignement, invariablement fidèle aux mêmes principes, mais sachant les rajeunir dans l'application par le souci constant de tout ce qui a occupé ou passionné la pensée contem-

1. *Philosophie du droit pénal*, 2e édition, Germer Baillière, 1880. — *Des Rapports de la Religion et de l'État*, 2e édition, Félix Alcan, 1885.
2. *Philosophie du droit civil*, Félix Alcan, 1886.

poraine. Il avoue, dans la préface de la *Philosophie du droit civil*, qu'il lui était difficile, dans son cours, « d'échapper aux préoccupations et souvent aux émotions du jour, aux allusions en quelque sorte imposées par de récents événements, » et il n'ose pas promettre qu'il n'en subsiste aucune trace dans l'œuvre imprimée. Je ne regrette pas, pour ma part, ces infidélités involontaires à un idéal de sobriété scientifique, auquel répugnait le tempérament de l'auteur. Il me plairait peu sans doute de lire un livre de philosophie tout rempli d'allusions aux faits petits ou grands de l'année 1886; mais quand les digressions embrassent un long cercle d'années, quand chaque page porte, en quelque sorte, sa date, et une date qui évoque presque toujours un souvenir encore digne d'intérêt, quand enfin tous ces développements, qui ont été pensés ou pour mieux dire qui ont été vécus à diverses époques, ne laissent apparaître entre eux aucune disparate, je connais peu de lectures plus agréables à la fois et plus instructives.

On trouvera peut-être qu'une telle lecture manque parfois de ce qu'on appelle « l'actualité ». Des thèses à peu près oubliées y sont longuement discutées, tandis qu'il est fait à peine mention des doctrines plus récentes qui seules aujourd'hui semblent occuper l'attention des philosophes et du public. Le reproche ne serait pas sans fondement; mais M. Franck a le droit d'en prendre peu de souci. Il n'écrit pas seulement pour la génération présente, et qui sait si les doctrines qui font actuellement le plus de bruit ne passeront pas plus vite encore que celles qu'il s'est attardé à discuter?

Le professeur ne s'est pas effacé, dans les livres de M. Franck, autant que l'aurait voulu l'auteur : l'homme s'y montre tout entier. Je dirais volontiers deux hommes, car le philosophe est doublé d'un apôtre. La démonstration n'est pas seulement oratoire, comme chez beaucoup de philosophes; elle a les mouvements et les accents de la prédication. Le fond des idées et des arguments est tout philosophique, mais chaque thèse est l'objet d'une foi passionnée, qui tend à se communiquer dans toute son ardeur comme dans tous ses principes, qui s'indigne contre les thèses contraires et qui craint de n'avoir rien gagné si elle n'a fait que les réfuter, si elle ne les a pas extirpées entièrement des âmes qu'elles empoisonnent. Cette union du philosophe et de l'apôtre n'a rien en soi que de légitime. La passion du second ajoute à la force des arguments du premier; mais elle peut quelquefois s'en dissimuler à elle-même et en dissimuler aux autres les points faibles. M. Franck est un philosophe trop pénétrant et trop sincère pour ne s'être pas mis en garde contre ce danger : je crains qu'il ne l'ait pas toujours évité. Quelques-unes de ses démonstrations ne peuvent convaincre que ceux qui sont déjà convaincus. D'autres, plus solides, sortent de la juste mesure et, par l'exagération même de la pensée ou de l'expression, semblent plus d'une fois se contredire.

L'écueil est surtout dangereux dans les questions de droit naturel. Le droit repousse toute passion ou plutôt il n'en connaît qu'une seule, la

passion même du droit, le respect impartial et désintéressé d'une justice égale pour tous, indifférente au bien et au mal, à la vérité et à l'erreur, chez toute personne et dans tout acte où elle reconnaît l'empreinte sacrée d'un droit. L'esprit élevé et sincèrement libéral de M. Franck accepte pleinement cette suprême indifférence des idées pures de droit et de justice. L'idée de la liberté a été l'inspiration constante de son enseignement et de ses écrits, et s'il a toujours repoussé l'utopie d'une liberté illimitée, il n'admet pas davantage la thèse chère à toutes les tyrannies de la « liberté du bien ». L'ardeur de son apostolat sait le plus souvent se dégager de toute intolérance. Elle s'en dégage absolument dans l'établissement des purs principes. Mais peut-être, dans l'application, ne se défend-elle pas toujours contre certains entraînements, auxquels n'a résisté aucun apôtre. Je ne retrouve plus le ferme libéralisme de l'auteur dans cette page des *Rapports de la Religion et de l'État* où il flétrit la tolérance excessive du gouvernement des États-Unis pour ce qu'il appelle le fanatisme et le charlatanisme des sectes et où il lui reproche, comme une de ses plus grandes hontes, « d'avoir laissé subsister pendant plus d'un demi-siècle, sur son territoire, sous son drapeau, sans aucun moyen de la dissoudre ni de prévenir son existence, une secte qui outrageait les lois non seulement de l'État, mais de la morale universelle, une secte qui prêchait hautement la polygamie et la pratiquait avec une impudence à peine croyable. » Je reprocherais plutôt, pour ma part, à la République américaine, en ce qui concerne les Mormons, une intolérance qui m'est doublement odieuse, parce qu'elle est une intolérance et parce qu'elle n'est exempte ni d'hypocrisie ni de calculs intéressés [1].

Ces défaillances du libéralisme sont rares chez M. Franck. Là n'est pas l'écueil le plus ordinaire de ce zèle d'apôtre qu'il apporte dans les questions de droit naturel, comme dans les autres parties de la philosophie. Je le trouverais plutôt dans une tendance constante à sortir des limites du pur droit naturel pour traiter dans toute leur étendue et sous tous leurs aspects toutes les questions sociales. Le droit naturel ne relève que de la raison abstraite. Il craint l'intrusion de la sensibilité, non seulement parce que la sensibilité est difficilement impartiale, mais parce qu'elle n'est pas à sa place dans l'étroit et froid domaine où il est condamné à se renfermer. Un tempérament d'apôtre, tel que celui de M. Franck, s'accommode mal de cette exclusion. Il est trop philosophe, d'un autre côté, pour ne pas discerner quel ordre de questions est légitimement ouvert à la sensibilité. Il concilie le besoin de lui faire appel avec la rectitude philosophique en élargissant sans scrupule la sphère du droit naturel. Il ne pouvait se dispenser, dans la *Philosophie du droit civil*, de débuter par une théorie générale du droit; mais il s'y arrête peu et il

1. Voir, pour ces calculs, un très intéressant article de M. C. de Varigny dans la *Revue bleue* du 24 juillet 1886 : *les Mormons en 1886, la polygamie aux États-Unis.*

n'a pu s'en dissimuler les lacunes. Il a hâte d'arriver aux droits particuliers, qu'il considère successivement dans l'individu, dans la famille et dans l'ensemble des relations sociales. Sur ces droits eux-mêmes, combien de questions sont soulevées, d'une grande importance pour la morale privée ou publique, mais étrangères à ce qui constitue proprement le droit! Traite-t-il par exemple du mariage, il édifie toute une théorie de l'amour, qu'il se plaît à opposer aux paradoxes de Michelet. Or, l'amour a sans doute un rôle très légitime et très précieux dans le mariage, mais il n'y introduit et il n'y consacre aucun droit. Un mariage sans amour n'est pas moins respectable, dans toutes les obligations qu'il impose aux deux époux, qu'un mariage dont l'amour a été le seul mobile et dont il est resté le plus fort lien. Le même mélange de questions proprement juridiques et de questions étrangères au droit se retrouve dans les autres ouvrages de M. Franck. Il est moins apparent toutefois dans la *Philosophie du droit pénal*, qui ne sort de son sujet propre que par un certain nombre de digressions; mais dans la *Philosophie du droit ecclésiastique*, toute la troisième partie, très remarquable d'ailleurs, n'est qu'une étude de philosophie religieuse, qui n'intéresse qu'indirectement les droits respectifs de l'État et de l'Église. Les sociétés religieuses doivent-elles se dissoudre pour ne laisser place qu'à la religion individuelle? Lamennais, dans la dernière évolution de sa foi, et, avant lui, Benjamin Constant avaient soutenu cette opinion, à laquelle M. Franck oppose une confiance absolue dans la persistance et dans l'utilité sociale des Églises constituées. Rien de plus intéressant qu'une telle discussion, dont l'objet vient d'être renouvelé par M. Guyau, dans un livre d'une haute et sereine inspiration, malgré le radicalisme de ses conclusions et surtout de son titre [1]. Mais, quelle que doive être la religion ou l'irréligion de l'avenir, les Églises grandes ou petites, anciennes ou nouvelles, bienfaisantes ou dangereuses, subsisteront longtemps encore dans tous les États, et la seule question qui se pose pour la philosophie du droit est celle des limites dans lesquelles doit se mouvoir leur libre action.

Ces distinctions n'étaient pas inutiles pour expliquer le véritable objet de l'enseignement et des livres de M. Franck. Elles n'impliquent pas d'ailleurs une critique sévère. Les cours du Collège de France ne sont pas enfermés dans des cadres étroits. Il était permis au professeur de droit naturel et de droit des gens d'étendre ses études à toute la philosophie sociale et d'y choisir librement un certain nombre de questions, qui lui paraissaient le plus dignes d'une discussion approfondie dans l'etat actuel des institutions, des idées et des mœurs. A plus forte raison n'était-il tenu de s'imposer aucune limite dans le choix des sujets de ses livres, et les titres qu'il leur a donnés, bien que se rapportant directement à des questions de droit privé ou public, sont loin d'exclure de libres excursions à travers les autres questions sociales.

1. *L'Irréligion de l'avenir*. Étude de sociologie par M. Guyau, Félix Alcan, 1886.

Prenons donc ces livres pour ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent être, pour des livres de morale générale, où le droit a la place d'honneur, mais où il ne règne pas seul et où il n'a peut-être pas la plus large part.

II

J'ai signalé déjà l'insuffisance de la théorie générale du droit, à laquelle se rattachent toutes ces études. « Le droit, dit M. Franck, est constitué par un seul fait, à savoir la liberté ; il est gouverné par une seule loi, la loi du devoir. Il peut être défini : la liberté consacrée et réglée par le devoir. » Qu'est-ce d'abord que la liberté? Suivant M. Franck, c'est, avant tout, le libre arbitre. Beaucoup objecteront que le libre arbitre est entouré de trop d'obscurités pour que le droit puisse y trouver un fondement indiscutable. Je dirai seulement que le libre arbitre est tout intérieur et qu'il faut quelque chose d'extérieur pour donner naissance à un droit. Ce n'est pas en effet le libre arbitre, la liberté en puissance, c'est la liberté en acte, la liberté se manifestant au dehors, qui seule a pu prendre place parmi les droits naturels ou légaux. Mais tout exercice de la liberté n'est pas un droit; il faut, dit M. Franck, que la liberté soit « consacrée et réglée par le devoir ». N'y a-t-il donc de droit que dans l'accomplissement du devoir? C'est la thèse de « la liberté du bien; » ce n'est pas, nous le savons, la thèse de M. Franck. On peut se maintenir dans son droit; on peut rester juridiquement respectable, en manquant à son devoir. Le gouvernement de la liberté par le devoir ne suffit donc pas pour définir le droit.

J'ajoute que la liberté est sans doute la forme la plus importante et la plus précieuse du droit, mais qu'elle n'en est pas la forme exclusive. Le droit, dans une théorie complète, n'est pas seulement un titre pour *faire librement*, mais aussi pour *obtenir* quelque chose. M. Franck n'a pas méconnu cette nouvelle sphère du droit. L'héritage, tel qu'il l'entend et le justifie, d'après notre Code civil, n'est pas une pure question de liberté. Il a pu y avoir, de la part du propriétaire défunt, acte de liberté dans ses dispositions testamentaires; mais il n'est plus là pour en réclamer et pour en assurer l'exécution. Ce sont d'autres personnes qui, soit en vertu de ces dispositions, soit en dehors de tout testament et parfois même contre la volonté suprême du mort, ont le droit de recevoir tout ou partie des biens qu'il a laissés. M. Franck reconnaît ce droit; il le défend par des arguments excellents ; mais aucun de ces arguments ne le fait dériver de la seule liberté, réglée ou non par le devoir.

Dans la *Philosophie du droit pénal*, M. Franck distingue deux espèces de droits : « ceux qui sont renfermés dans une mesure précise ou qui sont exigibles par la force, parce qu'ils sont absolument nécessaires à l'accomplissement des devoirs auxquels il correspondent; ceux

qui ne sont pas susceptibles d'une détermination précise, qui ne sont pas circonscrits dans des limites invariables et qui ne sont pas de nature à être exigés par la force, parce qu'ils ne sont pas indispensables à l'accomplissement de nos devoirs, soit particuliers, soit généraux. » Il y a là, au moins pour la première espèce de droits, une théorie nouvelle. Le droit strict, le droit rigoureusement exigible, serait tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement d'un devoir. Je crois cette théorie plus exacte et plus féconde que la première; mais elle a le double tort de n'être indiquée qu'en passant et de ne pas embrasser tous les droits, d'après la division même de l'auteur.

Une troisième théorie se fait jour, dès les premières pages de la *Philosophie du droit civil*, et sert, au fond, de base à tous les développements ultérieurs. Le droit, dans cette théorie, aurait pour objet d'assurer « la dignité de la personne humaine ». Cette théorie, non plus que les précédentes, ne suffit pas à expliquer complètement tous les droits; mais elle a, pour ceux même qui lui semblent le plus étrangers, une haute valeur et M. Franck lui doit, dans tout l'ensemble de ses doctrines, les plus heureuses déductions. C'est surtout sous l'inspiration de cette théorie que sa philosophie sociale, malgré de rares et passagères défaillances, a su garder un caractère si libéral. Elle ne lui appartient pas en propre; mais c'est pour lui un grand honneur de s'y être fermement attaché et de l'avoir suivie dans toutes ses conséquences.

Je dépasserais les proportions d'un article, si je m'engageais dans l'analyse et dans la discussion de tous les points traités par M. Franck. Sur la plupart je n'aurais qu'à louer la sûreté de son jugement et l'élévation de sa pensée. J'aime mieux m'attacher à ceux où je me sépare de lui et qui peuvent donner lieu à une utile controverse. Est-il besoin d'ajouter que si la critique tient la plus grande place dans cet examen, elle est elle-même un hommage aux consciencieux efforts de l'auteur pour aller jusqu'au fond des plus graves et des plus difficiles questions qui intéressent et qui passionnent la pensée contemporaine? La banalité seule ne se laisse pas critiquer.

Je prendrai les questions du divorce, de la propriété intellectuelle, des concordats et du droit de punir.

III

M. Franck est partisan du divorce. Je le suis moins que lui, sans y être absolument contraire. Il n'admet d'ailleurs le divorce que comme un droit extrême, dont l'exercice doit être circonscrit par les conditions les plus étroites. Il loue la loi actuelle d'avoir écarté le divorce par consentement mutuel et il lui reproche d'avoir, par contre, ouvert au divorce une facilité nouvelle, en assimilant complètement l'adultère du mari à celui de la femme. Sur tous ces points, je n'ai aucune objection. Mes réserves ne portent que sur le dernier paragraphe du chapitre : « Il

ne s'agit pas ici d'une question de chiffres et de race, mais d'une question de droit naturel. Les principes du droit naturel sont valables pour tous les nombres, pour tous les climats et pour toutes les races. » Le droit naturel est le droit idéal. Or l'idéal du mariage est certainement l'indissolubilité. La faculté du divorce n'est qu'une de ces déviations de l'idéal, qu'exige partout la réalité et dont la nécessité, la convenance, les proportions sont subordonnées précisément à ces questions de statistique, de climats et de races, que M. Franck prétend écarter. Comment lui-même a-t-il justifié le divorce? Par les dangers que fait courir à la famille et à la société tout entière le maintien de l'indissolubilité, alors que le lien moral du mariage s'est brisé sans espoir de retour. C'est donc une question, non de droit pur, mais d'utilité sociale. Or nul, plus fortement que M. Franck, ne repousse les théories qui fondent le droit sur l'utilité. S'il invoque en faveur du divorce des raisons d'utilité, c'est qu'il y voit autre chose qu'un droit. Dès lors la solution qui a ses préférences perd le caractère absolu qu'il prétendait lui donner.

Les avantages du divorce, les dangers d'une indissolubilité sans exception sont affaire contingente et peuvent s'apprécier différemment suivant l'état des mœurs. Ces avantages et ces dangers ne doivent pas d'ailleurs être considérés isolément dans chaque cas, mais, d'une manière générale, dans l'influence que le divorce peut exercer sur tout l'ensemble des ménages, dans les pays qui l'ont adopté. « Le divorce produit fatalement l'abus du divorce, dit très justement un jurisconsulte philosophe, et l'abus du divorce compromet l'existence même de la famille. [1] » M. Franck reconnaît que c'est là une objection « formidable. » Il n'a pas tort cependant de ne la pas croire « irréfutable ». Il se peut en effet que le péril signalé par M. Glasson soit plus que compensé par les dangers en sens contraire qui naîtraient de l'interdiction du divorce; mais c'est là évidemment une question de mesure, où tout est relatif et où il convient de dire : « Vérité en deçà des Pyrénées; erreur au delà. » M. Glasson distingue les races latines des races germaniques et il refuse aux premières ce qu'il accorderait avec moins de répugnance aux secondes. La question de religion me paraît plus importante en la matière que celle de la race; mais de toute cette discussion je ne veux retenir qu'un point, c'est que pour les politiques, pour les jurisconsultes, pour les philosophes (je ne dis pas pour les théologiens), les principes absolus n'ont rien à voir dans un débat sur le divorce; il ne s'agit que d'opportunité.

IV

Sur la question de la propriété intellectuelle, mes objections seront plus graves que sur celle du divorce. Je louerai d'abord M. Franck d'avoir

1. M. Glasson. *Le mariage et le divorce*, 2e édition, 1880.

employé ce terme général de propriété intellectuelle au lieu de ceux de propriété littéraire et de propriété artistique. Il s'agit en effet, dans le débat, des droits que le créateur d'une œuvre d'intelligence, quelle qu'en soit la nature, peut conserver sur cette œuvre, après l'avoir livrée au public. C'est la question des droits d'auteur pour les œuvres de littérature, de science et d'art ; c'est aussi la question des brevets d'invention pour les œuvres industrielles. M. Franck n'a pas compris dans sa théorie les brevets d'invention. Cependant tous ses arguments s'y appliquent avec non moins de force qu'aux autres formes de la propriété intellectuelle. Il est vrai que, dans la pratique, la thèse de la perpétuité, qui fait le fond de cette théorie, se heurterait à des difficultés plus grandes encore pour les brevets d'invention que pour les droits d'auteur; mais ces difficultés mêmes, qui ont toujours paru invincibles pour une des formes les plus respectables de la propriété intellectuelle, appellent au moins le doute sur la valeur de la thèse dans ses autres applications. J'ai discuté ailleurs cette thèse [1] : je ne veux ici que résumer les principaux arguments qui peuvent lui être opposés.

La propriété intellectuelle a un triple objet. Elle assure d'abord contre toute usurpation de nom ou tout plagiat les droits de l'auteur sur son œuvre , de l'inventeur sur son invention. Elle confère , en second lieu, à l'auteur ou à l'inventeur la disposition exclusive de l'œuvre qu'il a créée, de l'idée qu'il a mise au jour. Elle est aussi le droit de tirer un profit de toutes les reproductions de l'œuvre, de toutes les applications de l'idée. Les deux premiers droits sont d'ordre moral, le troisième d'ordre matériel.

Pour le premier droit, la perpétuité ne fait pas de doute et elle ne soulève aucune objection. Le plagiat est toujours un plagiat, qu'il s'applique à un auteur mort depuis trois mille ans ou à un contemporain. L'auteur et, après lui, ses descendants, ont toujours le droit d'en demander justice et si personne n'a plus qualité pour en obtenir réparation, il reste justiciable de l'opinion publique. Il peut même être justiciable de l'action publique, s'il a été accompli dans une intention de fraude ou de lucre illicite.

Le second droit n'est respectable qu'à la condition d'être limité. Nul ne voudrait laisser aux héritiers ou aux ayants droit d'un auteur ou d'un inventeur la disposition perpétuelle d'un œuvre intellectuelle, c'est-à-dire la faculté non seulement de la publier ou de l'appliquer à leur gré, mais, à leur gré aussi, d'en frustrer le public. Aussi les partisans de la perpétuité ont cherché un biais pour concilier les droits de la société avec ceux qu'ils attribuent aux auteurs. Ils soumettent la propriété intellectuelle à l'expropriation pour cause d'utilité publique. Ce biais supprime, au fond, la libre disposition et ne laisse subsister, sous la forme

1. Dans mon livre de *La liberté dans l'ordre intellectuel et moral*, 1re édition. Le chapitre qui renferme cette discussion a été retranché de la seconde édition pour trouver place dans un ouvrage nouveau sur les principes du droit naturel.

d'une indemnité, que le profit matériel. Il substitue, en un mot, dans les trois objets de la propriété intellectuelle, le troisième au second.

Ce troisième droit est le seul que M. Franck et tous les partisans de la perpétuité se soient appliqués à justifier. Pris dans son fondement, il est la justice même. L'œuvre intellectuelle ne vaut pas seulement dans le présent, comme l'œuvre matérielle; elle vaut indéfiniment par toutes les reproductions, par toutes les applications qui pourront en être faites. Le fabricant de draps a obtenu tout le profit qu'il avait le droit d'espérer quand il a touché le prix de chacune des pièces de drap qu'il a fabriquées; mais le bénéfice que peut donner la première édition d'un ouvrage, le premier essai d'une invention, n'épuise pas entièrement le droit de l'auteur ou de l'inventeur sur les produits de sa pensée. La conscience proteste si d'autres peuvent s'emparer de ces produits et, sans autre peine que celle de les copier, en retirer indéfiniment de nouveaux bénéfices. Si quelque chose doit étonner, c'est que ces protestations ne se soient pas fait entendre, dans les siècles passés, d'une façon plus efficace; c'est que la rémunération légitime du travail intellectuel ait attendu si longtemps sa consécration légale.

L'étonnement diminue toutefois si l'on considère qu'il ne s'agit pas ici d'un de ces droits que chacun porte, en quelque sorte, avec soi, et qu'il peut revendiquer et défendre avant même qu'ils soient reconnus et protégés par la loi. Le droit de légitime défense, que la loi reconnaît elle-même quoiqu'il s'exerce en dehors d'elle, s'applique à la sécurité et à la liberté personnelles; il s'applique aussi à la propriété matérielle : il n'a jamais été et il ne saurait être revendiqué justement pour la propriété intellectuelle. Ici la défense prendrait la forme d'une agression, d'une immixion dans le travail d'autrui, soit pour l'empêcher, soit pour lui disputer son salaire. L'agression, fût-elle absolument justifiée, serait un acte autrement dangereux que la simple défense; mais serait-elle même justifiée? Le droit d'interdire toute reproduction de l'œuvre intellectuelle est loin d'être évident par lui-même; le droit d'en tirer un profit est seul conforme à la stricte justice; mais la nature et la quotité du profit n'ont rien de fixe en soi, rien qui constitue dans toute sa perfection un droit naturel. Il s'agit ici d'un de ces droits indéterminés que M. Franck oppose aux droits parfaits, parce qu'ils ne sont pas, comme ces derniers, renfermés dans une mesure précise. Ils ont un autre caractère d'infériorité, également reconnu par M. Franck : « Ils ne sont pas absolument nécessaires à l'accomplissement des devoirs auxquels ils correspondent, » et, par suite, « ils ne sont pas de nature à être exigés par la force ». Telle est bien, au point de vue du profit légitime qui s'y attache, la propriété intellectuelle. Le profit ne porte en lui-même aucune détermination; il n'est indispensable à l'accomplissement d'aucun devoir; il n'est pas enfin, en dehors des voies légales, exigible par contrainte. J'ajoute : en dehors des voies légales; car je n'admets pas avec M. Franck que les droits naturellement indéterminés échappent à la protection des lois et que leur résolution ne

puisse constituer aucun délit. Si telle était la condition de cette catégorie de droits, il faudrait refuser à la propriété intellectuelle toute garantie légale, bien loin de lui attribuer la perpétuité. Je ne vais pas aussi loin. Les droits indéterminés n'excluent pas, ils appellent, au contraire, l'intervention du législateur; mais, par cela même qu'ils ne peuvent recevoir que de la loi leur détermination, ils laissent place, inévitablement, à un certain arbitraire. De là la reconnaissance tardive de la propriété intellectuelle, de là les conditions variables auxquelles elle a été soumise dans les législations qui lui ont fait place; de là enfin l'exclusion parfaitement légitime du principe absolu de la perpétuité.

On oublie deux choses quand on prétend imposer à la loi civile la consécration de ce prétendu principe :

1° En droit, un avantage temporaire peut toujours être converti en une propriété perpétuelle. La propriété intellectuelle, quelle qu'en soit la durée légale, est objet d'échange. Elle constitue l'équivalent d'un capital et le capital qui la représente, le capital contre lequel elle peut s'échanger, ne serait pas sensiblement différent, soit qu'elle eût une durée perpétuelle, soit qu'elle fût limitée à une durée de cinquante ans. Les espérances sur lesquelles l'acquéreur établit ses calculs n'iront jamais au delà d'un certain terme, alors même que la loi n'en fixerait aucun. Enfin le prix fût-il vraiment supérieur pour une propriété illimitée, il n'en faudrait tirer aucun argument en faveur de la perpétuité. La propriété intellectuelle, perpétuelle ou non, n'est, en effet, pour l'auteur ou pour l'inventeur, qu'un moyen de rémunération, dont les conditions n'ont rien d'absolu et qui reçoit de la loi seule sa détermination nécessaire.

2° En fait, la propriété intellectuelle ne sera jamais, je ne dis pas dans la suite indéfinie des siècles, mais même après deux ou trois générations, immobilisée dans l'ensemble d'une même famille. Elle ne peut échapper aux mêmes vicissitudes que la propriété matérielle. Si elle n'a pas été vendue par l'auteur ou l'inventeur lui même, elle sera objet de partage après sa mort, à moins qu'il ne laisse qu'un seul héritier, et, si elle ne l'est pas à la première génération, il est peu vraisemblable qu'elle jouisse du même privilège à la seconde. Ainsi, même en ne supposant aucune cession, il arrivera toujours tôt ou tard que quelques-uns des descendants de l'auteur ou de l'inventeur n'auront aucune part aux produits de son œuvre. La conservation indéfinie par quelques-uns des héritiers du sang est elle-même d'ailleurs une hypothèse invraisemblable. La propriété intellectuelle, comme la propriété matérielle, finira toujours par sortir entièrement de la famille de son créateur et elle en sortira même forcement, pour peu qu'elle ait quelque valeur, par l'exercice de ce droit d'expropriation qui est destiné à corriger les abus inhérents à sa perpétuité. Il est remarquable, en effet, qu'on ne reconnaisse la perpétuité que pour la détruire, en substituant à la disposition indéfinie de l'œuvre intellectuelle une indemnité capitalisée. Puisque la propriété intellectuelle, avec une durée limitée, peut direc-

tement, par de libres conventions, s'échanger contre un capital, que gagnera-t-elle à la proclamation de sa perpétuité?

La thèse de la perpétuité ne s'appuie, au fond, que sur des raisons de sentiment, dont toute la force est détruite par les considérations qui précèdent. On s'émeut de la misère possible et attestée, en fait, par trop d'exemples, des descendants d'un homme de génie, dont les œuvres enrichissent et continueront indéfiniment d'enrichir d'heureux spéculateurs, étrangers à sa famille. On veut qu'il y ait là une dette pour la société tout entière. Je suis très loin de contester cette dette; mais elle n'est pas mieux assurée par le droit perpétuel que par le droit temporaire. Quel que soit le régime de la propriété intellectuelle, les héritiers d'un beau nom ne pourront compter, le plus souvent, dans leur détresse, que sur la munificence ou, pour mieux dire, sur la reconnaissance publique.

Je me résume. La thèse de la perpétuité repose sur une fausse assimilation entre un droit indéterminé et les droits parfaits, qui seuls s'imposent de toutes pièces, sauf des conditions tout extérieures, à la protection légale. Elle n'est pas mieux justifiée en fait, car elle ne serait inoffensive qu'à la condition d'être infirmée par le droit d'expropriation, et les seuls bienfaits qu'on en attende sont incompatibles avec la mobilité légitime et nécessaire qui est inhérente à toute espèce de propriété.

V

Les rapports des Églises et de l'État sont un des ordres de questions où il importe le plus de bien distinguer le point de vue propre du droit de toutes les autres considérations d'intérêt social. En droit, ces rapports ne se réclament que d'un seul principe, la liberté de conscience. M. Franck observe avec raison que « la liberté religieuse n'est pas la liberté de conscience »; mais il a tort d'ajouter que « l'une peut bien exister sans l'autre. » La liberté de conscience serait peu de chose si elle devait se renfermer dans le for intérieur ou, du moins, ne pas dépasser l'enceinte du sanctuaire domestique. Elle est engagée dans les actes extérieurs de religion; elle l'est aussi dans la négation publique de toute religion, car il peut y avoir un acte de conscience dans l'irréligion même. C'est ainsi que l'a toujours entendu la langue même du droit. Lorsqu'on a proposé, dans ces dernières années, aux Chambres françaises, d'un côté, d'assurer aux soldats le libre accomplissement de leurs devoirs religieux; de l'autre, de ne plus exiger d'eux, sous forme de service commandé, la participation à certaines cérémonies religieuses, les deux propositions se sont également donné pour objet « le respect de la liberté de conscience dans l'armée ». La liberté religieuse et la liberté de conscience ont un domaine commun. Ce qui est vrai, c'est qu'elles ont aussi des domaines distincts. La liberté de con-

science ne se confond pas avec la liberté religieuse, puisqu'elle peut s'exercer en dehors de toute religion. La liberté religieuse n'est pas davantage renfermée dans la liberté de conscience, car elle embrasse des actes qui n'obligent proprement aucune conscience, quelle que soit leur importance pour la foi. L'interdiction des processions dans les rues d'une ville est une entrave à la liberté religieuse; ce peut être aussi une garantie pour la paix publique et pour la paix religieuse elle-même : la liberté de conscience n'en reçoit, dans tous les cas, aucune atteinte. Elle cesserait, au contraire, d'être respectée, si l'interdiction portait sur un de ces actes dont la foi fait une obligation personnelle et rigoureuse pour chaque fidèle, par exemple sur la participation aux sacrements, dans les Églises chrétiennes. Il suit de cette distinction que le droit de l'État n'est pas le même à l'égard de la liberté de conscience et à l'égard de la liberté religieuse. L'État n'a proprement aucun droit sur la liberté de conscience; il n'a envers elle qu'un devoir de respect et de protection. Il a le même devoir envers la liberté religieuse, mais il a en même temps le droit d'en régler et d'en surveiller l'exercice. Le culte public, par son appareil extérieur, intéresse les relations des citoyens entre eux; par les moyens dont il dispose, par les autorités qui le régissent, il n'intéresse pas moins les relations des citoyens avec l'État; il peut même affecter les relations internationales. Il ne saurait donc revendiquer une indépendance absolue; mais il y a une limite aux droits de l'État sur la liberté religieuse, c'est le respect de la liberté de conscience. Cette limite seule soulève des questions de droit pur; tout le reste est affaire de sagesse politique et peut légitimement varier suivant les circonstances. On peut, pour des raisons bien ou mal entendues d'intérêt social, approuver ou blâmer les lois qui règlent, dans un État, l'exercice de la liberté des cultes : on ne peut les condamner comme contraires au droit que pour un seul motif : une violation de la liberté de conscience.

La liberté de conscience, sous la forme de la liberté religieuse, ne donnerait lieu à aucune difficulté, si elle n'intéressait que la foi de chaque croyant; mais elle touche aussi aux droits des tiers et elle peut donner lieu à des conflits qui appellent l'intervention des pouvoirs publics. Il ne suffit pas d'invoquer un devoir de conscience pour se mettre au-dessus de toutes les lois. Il y a donc lieu pour le législateur, pour le juge, pour le pouvoir administratif lui-même, d'apprécier les véritables caractères et les conditions légitimes de la liberté de conscience. Appréciation délicate entre toutes et la plus propre à jeter le trouble dans les âmes alors même que le conflit ne va pas jusqu'à la guerre civile. Il y faut, de part et d'autre, beaucoup de sincérité et de tact. Une seule règle s'impose. Le devoir religieux, qui ne relève que de la foi particulière d'une Église, ne saurait prévaloir contre les devoirs généraux qui font loi pour toutes les consciences, avant même d'être définis et protégés par la loi civile. On se rappelle l'affaire Mortara. Ceux qui avaient enlevé l'enfant juif, baptisé à l'insu et contre le gré de ses

parents, et qui refusaient de le leur rendre, croyaient sans doute, très consciencieusement, remplir un devoir. Ce devoir était même affirmé hautement par le chef de l'Église catholique, qui le couvrait de son : *Non possumus*. Il n'eût pu cependant être accepté comme une justification légitime par aucun tribunal, dans aucun des États qui reconnaissent les principes du droit moderne.

Ici, nulle obscurité dans l'application de la règle; mais elle ne s'impose pas toujours avec la même clarté. Pour prévenir les difficultés les plus graves, les États et les Églises ont souvent jugé utile de signer entre eux des conventions, destinées à définir et à régler leurs rapports. C'est ce qu'on appelle des *concordats*. Rien de plus légitime, à une seule condition, c'est que ces conventions, en assurant d'un côté la liberté des Églises et de l'autre les droits de la société civile, ne violent pas la liberté de conscience des individus. Tel serait un concordat qui promettrait à une Église privilégiée la proscription des hérétiques. Sous cette condition, les concordats peuvent soulever encore des objections d'intérêt politique ou religieux; mais ils ne soulèvent aucune objection de principe. Ils ne sont pas d'autre nature que les conventions d'ordre privé que les États les plus jaloux de leurs droits concluent, pour un intérêt quelconque, soit avec des particuliers, soit avec des sociétés.

Un point, dans les concordats, a été l'objet des plus ardentes polémiques, comme contraire à la liberté de conscience : c'est le salaire des cultes par les mains de l'État. N'est-ce pas, en effet, porter atteinte à la liberté de conscience des contribuables que de les obliger à payer indifféremment tous les cultes, alors que beaucoup n'en reconnaissent aucun et que, pour chacun des croyants eux-mêmes, un seul est vrai et le reste à la fois faux et funeste? On oublie que si la conscience des contribuables était engagée dans la destination des impôts, ce n'est pas seulement contre le salaire de tel ou tel culte, c'est contre bien d'autres chapitres du budget des dépenses que beaucoup, à un point de vue ou à un autre, pourraient protester. La protestation serait peut-être légitime dans plus d'un cas : elle ne l'est pas contre le salaire des cultes, si le concordat qui en fait une obligation remplit lui-même sa destination légitime. Ce que paie proprement la masse des contribuables, ce n'est pas le culte lui-même, ce sont les garanties que le concordat assure à la paix religieuse. Le bien est d'assez haute valeur pour qu'on ne doive pas regretter ce qu'il coûte.

M. Franck est un ferme partisan des concordats. Il les défend par d'excellents arguments; il les défend aussi par des arguments contestables. Je ne le blâme pas de faire appel en leur faveur, non seulement à des raisons de droit, mais à « l'intérêt général de la société ». Je lui accorde qu'il y aurait péril pour l'ordre social, si une grande religion, dont l'action est toujours puissante sur la majeure partie des consciences, était réduite, en l'absence d'un concordat, à une condition misérable et précaire; mais je lui accorderais moins volontiers que l'État

ait à faire œuvre de propagande religieuse, qu'il ait mission de « procurer le pain spirituel » et que « la religion, quels que soient ses rapports avec l'État, est un service public, puisqu'elle est indispensable à la société tout entière. » C'est là une théorie excessive, qui se réfute par les conséquences mêmes que l'auteur en a tirées. Un concordat, dans cette théorie, n'est pas seulement l'exercice d'un droit pour les deux parties contractantes, c'est une obligation, c'est le plus impérieux des devoirs. M. Franck condamne à la fois toutes les Églises et tous les États qui ne sont liés par aucun contrat de ce genre. On a vu avec quelle sévérité il juge le régime religieux des États-Unis. Mais il n'affirme pas seulement la nécessité des concordats ; c'est tel type de concordat, c'est le concordat français qu'il impose à tous les peuples et en dehors duquel il ne voit point de salut pour le bon ordre, pour l'honneur national, pour la moralité publique. Les règles qu'il pose sont tellement absolues qu'elles rendent en réalité les concordats inutiles. S'il y a de part et d'autre obligation d'appliquer ces règles, il n'est besoin d'aucune convention. Et, en fait, il n'y a eu aucune convention pour une partie des dispositions législatives dont M. Franck fait honneur au régime du concordat dans notre pays : la puissance publique les a seule édictées de sa souveraine autorité.

Je ne saurais accepter cette théorie. Je suis prêt à déclarer que le concordat de 1802 a été une œuvre de haute sagesse et que les lois qui l'ont complété, soit pour le culte catholique, soit pour les autres cultes, ne méritent pas une moindre approbation ; mais je ne confonds pas la sagesse avec le droit absolu et je ne crois pas non plus que, dans cet ordre de matières, la sagesse tienne partout le même langage. Je désire que la France reste fidèle au concordat ; mais, si j'étais Américain, je ne désirerais pas que mon pays abandonnât un régime religieux, approprié à ses traditions et à ses mœurs, pour adopter le régime français. Les deux régimes ont leurs abus ; ils n'ont pas prévenu tous les conflits ; mais chacun d'eux, des deux côtés de l'Atlantique, a rendu à la paix publique des services assez signalés pour qu'il y ait tout à craindre et peu à espérer d'une révolution.

VI

M. Franck a mieux traité le principe particulier du droit de punir que les principes généraux du droit. Il l'a soumis à une discussion étendue, approfondie et qui me paraît décisive. Les réserves que j'aurais à y faire portent sur la forme plutôt que sur le fond de la doctrine.

Je ne m'arrêterai pas, dans cette discussion, aux polémiques, soit contre l'école traditionaliste, soit contre les écoles sensualistes et matérialistes. M. Franck reste là sur un terrain qui lui est cher et ses arguments sont prévus d'avance. Mais ce qui fait le plus grand honneur à l'indépendance autant qu'à la sûreté de son jugement, c'est une

vive et lumineuse critique des théories pénales de l'école spiritualiste, chez des maîtres tels que Cousin, Guizot, de Broglie, Rossi, auxquels il est doublement attaché par la communauté générale des doctrines et par l'habitude d'une constante déférence. Différentes par certains détails, ces théories se confondent dans leur principe fondamental : l'idée platonicienne et chrétienne, plus mystique encore que philosophique, de l'expiation. Comme le montre très bien M. Franck, cette idée est en dehors des principes propres de l'ordre social. L'État, dans l'exercice de son pouvoir judiciaire, comme dans celui de son pouvoir législatif et de son pouvoir administratif, n'a pas pour mission de réaliser la justice absolue, mais de protéger, dans la sphère des intérêts matériels, les droits des individus. Son droit à lui-même s'étend à tout ce qu'exige ce devoir de protection, mais il ne va pas au delà. Il en dépasserait les justes bornes s'il se proposait d'obtenir ce qu'on appelle l'expiation, c'est-à-dire la réparation morale des fautes par une souffrance, également d'ordre moral, équivalente au mal qu'elles ont produit. Il lui appartient, et M. Franck l'établit encore excellemment, de réprimer certaines fautes et même d'en assurer la réparation, mais au seul point de vue du tort qu'elles ont fait ou que leur exemple pourrait faire à la société. Il n'a pas à considérer, en dehors de ce point de vue, le degré de mal moral que ces fautes contiennent en elles-mêmes et il n'a pas davantage à infliger à leurs auteurs le degré d'expiation qu'ils devraient s'infliger à eux-mêmes, suivant la doctrine de Platon, pour donner satisfaction à la justice suprême.

M. Franck ne va-t-il pas trop loin cependant quand, pour éviter toute confusion entre l'ordre social et l'ordre moral, il distingue le droit répressif et réparateur de la société de ce qu'on appelle, dans toute la force du terme, le droit de punir? Il se fait de ce dernier droit une idée si haute qu'il voudrait le laisser à Dieu seul. Il ne l'admet pas d'homme à homme, de quelque autorité qu'un homme soit investi. Il ne le reconnaît ni dans la famille, ni dans l'État. Qu'il le refuse au mari, j'y souscris sans réserve; mais au père et à la mère? mais à la loi pénale et aux magistrats chargés de l'appliquer? Ces termes mêmes de *loi pénale*, de *droit pénal*, de *peine*, dont il se sert sans scrupule, seraient impropres, s'il n'était pas permis, dans l'exercice de la justice humaine, de parler de droit de punir.

Je crains qu'il n'y ait ici plus qu'une pure question de mots. Je trouve, dans la doctrine elle-même, sinon une erreur fondamentale, du moins une opposition excessive entre l'ordre moral proprement dit et les conditions dans lesquelles s'exerce la justice des hommes. Ce sont sans contredit des conditions imparfaites, doublement limitées par l'insuffisance des moyens d'information et par les bornes qui non seulement sont imposées aux moyens d'action, mais qu'ils doivent s'imposer à eux-mêmes. Nous ne pouvons descendre jusqu'au fond des consciences et le pussions-nous, nul, pas même le père, n'a ni un pouvoir absolu, ni un droit absolu sur le coupable dont il aurait reconnu le degré exact

de responsabilité morale. Est-il vrai cependant que, dans la répression, dans la correction, pour ne pas se servir du mot de *peine*, il ne doive entrer aucune considération tirée de l'immoralité même de la faute? On corrige peut-être un tout petit enfant comme on corrige un animal, non pour éclairer sa conscience, qui ne s'est pas manifestée encore, mais pour faire impression sur son imagination et sur sa mémoire. On continue, même après l'éveil de la conscience, à réprimer ainsi, dans la famille et dans la société, des fautes contre la discipline, de simples contraventions, comme on dit dans le langage légal; mais on ne confond pas le châtiment de fautes de ce genre avec la *peine*, infligée à des actes délictueux ou criminels. Ici, on considère l'intention, on apprécie les mobiles, on prétend agir, soit sur la conscience du coupable, soit sur les autres consciences que sa punition doit intimider; le juge, enfin, ne consulte pas seulement un texte de loi, il interroge sa propre conscience et il ne fait qu'en reproduire les décisions. De là l'institution du jury, dont le jugement, étranger à la connaissance même de la loi pénale, n'est ou ne doit être que le jugement même de la conscience. De là les conditions relatives d'indépendance assurées aux magistrats, qui, dans les questions de fait, ne doivent plus se considérer comme les représentants de la loi de l'État, mais comme des jurés, appelés à prononcer d'après leur seule conscience.

Il y a donc plus d'un point de contact entre l'ordre moral et le droit pénal. M. Franck n'a pas méconnu leurs liens. Il en tient le plus grand compte dans les deux dernières parties de son livre, où il traite des délits et des peines. Mes scrupules ne portent que sur la première partie, où il semble, sinon les avoir entièrement méconnus, du moins les avoir trop laissés dans l'ombre. Sauf cette réserve, la théorie qu'il oppose aux formules excessives de l'école spiritualiste est irréprochable. Il justifie le droit pénal comme une conséquence légitime et nécessaire du droit qu'a la société de se défendre et, en se défendant, de protéger tous les intérêts dont elle est la gardienne. Ce n'est pas là le simple droit de légitime défense, tel que le possèdent les individus, qui ne peuvent l'exercer que dans un péril extrême et qui l'épuisent dès qu'ils ont écarté ce péril. C'est un droit général de répression et de réparation : de répression, pour ôter au coupable les moyens de nuire; de réparation, pour préserver la société, par l'intimidation, du tort dont continuerait à la menacer l'impunité du crime ou du délit commis. M. Franck aurait pu ajouter, d'après la définition générale qu'il a donnée lui-même des droits parfaits, que ce droit est pour l'État « absolument nécessaire à l'accomplissement de ses devoirs ». L'État ne pourrait, en effet, accomplir son devoir de protection à l'égard des droits individuels, si ses lois restaient dépourvues d'une sanction pénale. Le droit de punir dans la famille a le même fondement. Il y est la condition nécessaire des devoirs réciproques des parents envers leurs enfants, des enfants envers leurs parents.

Par là se trouvent nettement fixées les limites du droit de punir. Il

s'arrête dans la famille là où cessent les devoirs des parents. Il s'arrête dans la société là où cessent les devoirs de l'État. Mais dans l'État comme dans la famille, par cela seul que le droit de punir repose sur des devoirs, il revêt un caractère moral et il ne doit s'interdire aucune des considérations morales qui peuvent à la fois consacrer sa légitimité et assurer son efficacité. Dans la famille, il se limitera progressivement d'après l'âge des enfants. Dans la société, il n'embrassera que les fautes que l'État a le devoir de réprimer. Mais, quelles que soient ses limites, il ne cessera jamais, dans la sphère qui lui est propre, de s'inspirer de la loi morale et de la conscience. Là sera sa lumière dans l'appréciation des délits; là aussi, dans les déterminations de la peine. « L'homme, dit admirablement M. Franck, jusqu'au fond de la plus profonde dégradation, reste toujours une créature humaine, un être moral, un être doué de conscience, de raison, de liberté, qui, sans jouir actuellement de ses facultés oblitérées par le crime, peut les recouvrer d'un instant à l'autre sous l'aiguillon de la souffrance, de la honte et du repentir. Or il n'est pas permis d'en user avec une créature humaine comme un homme sensé n'userait pas d'une chose ou d'une bête de somme. Il faut que la peine qu'on lui inflige ait sa raison d'être dans sa nature. » Je pourrais observer que la *peine* ainsi définie implique, dans une sphère limitée, tout l'essentiel du *droit de punir*. Je pourrais ajouter qu'elle est vraiment une *expiation*, non dans un sens absolu, mais dans le sens relatif que consacre l'usage de la langue et qui s'applique à l'ordre social comme à l'ordre moral. Mais je ne veux pas m'arrêter sur cette belle page pour me donner la puerile satisfaction de reproduire une critique, d'importance après tout secondaire. J'aime mieux signaler de nouveau ce respect de la dignité humaine, qui est comme l'âme de tous les écrits de M. Franck sur le droit et sur la morale sociale.

ÉMILE BEAUSSIRE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Darmesteter. LA VIE DES MOTS. *The life of words as the symbols of ideas*, London, Kegan Paul, Trench and Co. 1886 (XI-174 pages).

M. Arsène Darmesteter fut appelé en 1885 à faire à Londres des conférences sur quelques questions de philosophie. Il choisit pour sujet « *la Vie des Mots* » et intéressa vivement ses auditeurs. On lui demanda la permission de publier ses leçons. Il y consentit, et elles viennent de paraître, traduites en anglais, avant l'original, dont l'apparition, d'ailleurs, ne se fera guère attendre [1].

C'est un bonheur pour les psychologues et pour les philosophes de rencontrer un philologue d'une compétence incontestée qui se donne la peine de dégager les résultats psychologiques auxquels l'ont conduit ses études spéciales, d'indiquer les questions qui se posent, de montrer la route à suivre pour les résoudre et de l'éclairer par des exemples probants. Aussi laisserons-nous de côté tout ce qui intéresse plus spécialement les philologues pour essayer de montrer le profit que le psychologue et le philosophe pourront tirer de l'ouvrage si substantiel, si clair et si neuf de M. Darmesteter.

L'ouvrage contient, outre les préfaces du traducteur et de l'auteur, une introduction et un index; il est divisé en trois parties : la première traite de la naissance des mots; la seconde, de la vie des mots considérés comme formant une société (*the society of words*); la troisième traite de la mort des mots.

C'est aujourd'hui une vérité banale, dit l'auteur dans son introduction, que les langues sont des organismes vivants qu'on peut comparer aux végétaux et aux animaux. Depuis la découverte du sanscrit, une vaste enquête se poursuit pour dresser le catalogue complet de toutes les langues parlées aujourd'hui à la surface du globe, pour essayer de

1. Notre compte rendu était terminé quand l'ouvrage a paru en français sous ce titre : *la Vie des Mots étudiée dans leurs significations*. Paris, Delagrave (XII-212 pages). — C'est, en réalité, une seconde édition corrigée et augmentée. — Sans indiquer tous les changements et toutes les additions, nous avons modifié notre compte rendu partout où nous l'avons cru nécessaire pour donner la pensée de l'auteur sous sa forme la plus nette.

déterminer, par l'histoire des langues, l'histoire de la civilisation chez les peuples qui les ont parlées.

De ces recherches se dégagent un certain nombre de problèmes qui intéressent la psychologie. La question de l'origine du langage n'a pu sortir encore du domaine de la pure hypothèse; l'étude comparative du langage de l'homme et de celui qu'on peut reconnaître dans plusieurs espèces animales, l'anthropologie et la zoologie combinées nous permettront peut-être un jour de traiter scientifiquement une question qui ne relève encore que de la métaphysique. Nous sommes plus avancés en ce qui concerne l'acquisition du langage par l'enfant. Sa pensée attache au petit nombre de mots qu'il possède des idées dont le nombre croît à mesure que s'augmente le nombre des objets qu'il perçoit; en apprenant des mots nouveaux, il restreint les généralisations trop vastes qu'il avait d'abord formées; ses idées s'augmentent plus rapidement que son lexique.

Mais on peut se borner à étudier le développement des langues. Les langues sont dans une perpétuelle évolution; elles n'ont jamais qu'un équilibre instable, résultat de l'action de la force conservatrice qui tend à les maintenir dans leur état actuel et de la force révolutionnaire qui tend à les pousser dans des directions nouvelles. Dans la première de ces forces rentrent l'action de la civilisation, le respect de la tradition, le soin que prennent les parents et les maîtres de faire prononcer correctement les enfants, l'amour du beau langage, l'influence des livres sacrés et des ouvrages littéraires dont la valeur a été consacrée. La force révolutionnaire agit par des altérations phonétiques dans la prononciation, par des changements analogiques dans la grammaire, par des néologismes dans le lexique. Les changements de prononciation partent de l'enfant : les lois phonétiques qui règlent ces altérations, tantôt acceptées par l'unanimité, tantôt limitées à une partie déterminée du groupe, sont aussi régulières que celles qui président aux phénomènes d'ordre physique. Les changements analogiques dans la grammaire ont une cause psychologique : l'analogie étend une terminaison commune à quelques mots, à toute une série d'autres mots; elle réduit à un type unique les formes multiples dues à l'étymologie et simplifie la grammaire; elle crée en mettant au jour des faits nouveaux. Le néologisme amené par l'acquisition de nouveaux faits, de nouvelles idées, entraîne la disparition d'autres mots.

Si la force révolutionnaire cesse d'agir alors que la pensée continue à changer, la langue s'épuise et périt : c'est ce qui est arrivé au latin classique. Si elle agit seule, la langue paraît, après plusieurs générations, une langue nouvelle, ou bien elle se diversifie en une foule de dialectes qui se subdivisent eux-mêmes à l'infini. Max Müller a cru que ce développement effréné des langues, livrées uniquement à la force révolutionnaire, est l'idéal de la vie du langage, que les langues littéraires ne sont que des langues artificielles, des *monstres*. Sans doute, on peut déterminer plus facilement les causes qui agissent sur

le développement des patois et des langues barbares; mais le changement incessant du langage va contre son objet, puisque les vieillards ne comprennent plus les jeunes gens; le progrès de la civilisation, auquel on doit les langues littéraires et artistiques, est aussi naturel que toutes les autres manifestations de l'activité humaine; les facteurs plus complexes qu'elles comprennent offrent un jeu plus intéressant.

Le spectacle de la lutte des deux forces opposées auquel nous font assister les patois et les langues littéraires, éveille tout un monde de problèmes : à quoi sont dues la naissance et la mort des langues, la forme propre du dialecte de chaque région? quelles sont les influences réciproques de deux langues voisines? jusqu'à quel point l'une peut-elle déformer l'autre sans lui enlever sa personnalité? pourquoi tel idiome recule-t-il devant tel autre? pourquoi les patois disparaissent-ils devant la langue littéraire? l'individu peut-il savoir à fond une ou plusieurs langues étrangères comme sa langue maternelle, porter dans son esprit des modes opposés de grouper les idées sans perdre l'originalité de son esprit? enfin quelle est l'action que la pensée exerce sur le langage et celle que le langage exerce sur la pensée?

D'autres problèmes se posent à propos des diverses parties dont se composent les langues : les mots, les formes grammaticales, les combinaisons syntactiques. Les formes grammaticales constituent véritablement le fond de la langue, le moule dans lequel les mots viennent prendre corps; elles permettent de classer les langues en ordres, familles, genres, espèces, de reconnaître les habitudes d'esprit diverses et les diverses façons de penser que représentent les langues monosyllabiques, agglutinantes et flexionnelles. La construction syntactique est déterminée par des raisons logiques et historiques; elle montre le changement des habitudes de l'esprit, qui considère les choses à des points de vue nouveaux; en voyant la race française décomposer lentement, siècle par siècle, les constructions synthétiques du latin pour en faire des constructions analytiques, on pénètre mieux dans le caractère de notre race, qui a besoin de voir clair dans ses idées et de les diviser pour les mieux saisir.

Quant aux mots, on peut les étudier à trois points de vue. Ce sont des *sons* qui changent insensiblement d'après des lois phonétiques que déterminent en grande partie la race et les milieux. Ce sont encore des groupes naturels et fixes de sons, ayant chacun leur individualité : *mots composés*, formés d'après des procédés propres et fondés sur des principes logiques spéciaux, *suffixes* soumis à des principes déterminés de dérivation. La dérivation nous fait saisir nettement l'action de l'esprit sur le langage; la manière dont se forment les mots composés chez les différents peuples est une matière féconde pour la psychologie comparée.

Enfin les mots expriment les idées : jusqu'à quel point l'histoire des changements de sens reflète-t-elle l'histoire de la pensée? tel est le problème dont l'auteur s'est proposé spécialement l'examen. Déterminer

les caractères logiques de la vie intellectuelle et morale que la pensée donne aux mots, c'est-à-dire montrer comment les mots naissent et se développent; indiquer comment la langue règle les rapports de sens entre les mots voisins et comment ces mots vivent les uns à côté des autres; enfin montrer comment ils épuisent les concepts qu'ils possèdent et semblent condamnés à l'oubli; assister à la naissance des mots, les suivre dans leur existence, les voir mourir; tel est le cadre qu'il s'est proposé de remplir.

Il prendra la signification du mot, non à sa première origine, mais au sens qui précède immédiatement celui qu'il examine; il fera un certain nombre de comparaisons avec l'histoire naturelle : de longues études sur les langues romanes, et en particulier sur le français, l'ont conduit depuis longtemps déjà à cette conclusion que le transformisme est la loi de l'évolution du langage.

Comment donc naissent les mots? Ou par des néologismes de mots ou par des néologismes de signification. Ce sont les néologismes de signification qui prêtent aux études logiques et psychologiques la matière la plus riche : ils s'accomplissent suivant des modes logiques déterminés, ils ont des raisons psychologiques ou morales, ils agissent d'une manière spéciale sur la langue dans laquelle ils pénètrent.

Le mot est un signe sonore qui rappelle l'image d'un objet matériel ou une notion abstraite; la vie des mots est la valeur constante que l'esprit leur accorde d'ordinaire; elle vient de l'activité de la pensée qui modifie diversement les rapports qu'elle établit entre les objets de cette activité (images de choses sensibles, notions abstraites) et les sons articulés ou mots dont elle a fait des signes. Il semblerait qu'il dût y avoir autant de mots que d'idées simples, mais il n'en est rien : par un procédé analogue à la gemmation, un même terme se charge de plusieurs significations dont chacune s'approprie le son primitif pour vivre ensuite de sa vie propre. L'association lie le sens et le mot, sans toujours lier entre eux les différents sens qu'exprime un même mot; l'idée spéciale évoque le mot dans sa fonction spéciale et laisse comme endormi dans notre pensée tout ce que ce mot peut servir, dans d'autres cas, à désigner et à rappeler. Un substantif désigne à l'origine un objet par une qualité particulière qui le détermine. Le mouvement des eaux (*quod fluit*) sert à désigner le fleuve (*fluvius*). Mais cette qualité déterminante n'a nullement besoin d'être essentielle et vraiment dénominative, comme on peut le voir par les mots *cahier*, *carillon*, *confiture*, *chapelet*, *tortue*, *caporal*, *adjudant*, *capitaine*, *général*, etc. Le nom n'a pas pour fonction de définir les choses, mais d'éveiller les images. D'abord il éveille à la fois l'image de la qualité et celle de l'objet, puis il n'éveille que l'idée de l'objet; le mot *drapeau*, par exemple, ne représente plus pour nous que l'idée d'étendard et non le morceau de *drap* attaché à la hampe [1]. Le nom, qualificatif à l'origine, devient *sub-*

1. Dans quelques campagnes, le mot *drapeau* sert encore à désigner les *langes* dont on enveloppe l'enfant.

stantif, quand il éveille l'image totale de l'objet, quand nous avons oublié la signification étymologique.

L'oubli de la signification étymologique est la condition fondamentale de toute transformation de sens : il agit sur les tropes, c'est-à-dire sur la synecdoque, la métonymie, la métaphore. Tantôt le déterminant absorbe le déterminé (*biscuit* ou *pain deux fois cuit*) ; tantôt le déterminé absorbe le déterminant (*la fête de l'Ascension* pour *la fête de l'Ascension de J.-C.*); tantôt on prend le nom de l'espèce pour désigner le genre (*le marchand de viande de bouc*, *le boucher* devient *le marchand de viande*) ; tantôt on embrasse d'un seul coup d'œil deux termes, et on conserve le nom du premier pour l'appliquer au second (*conserve*, *pli*, *décor*); tantôt on transporte le nom d'un objet, souvent d'ordre matériel, à un objet d'ordre moral. Les grammairiens ont donné le nom de *catachrèse* ou d'abus à l'oubli que l'esprit fait d'un premier terme pour ne plus considérer que le second; ils n'ont pas vu que l'oubli de la signification étymologique est la loi qui règle tous les changements de sens, que la catachrèse est l'acte émancipateur du mot, quelque chose d'analogue à la force qui, dans la gemmation, sépare le bourgeon de l'être primitif. Elle est le résultat de l'habitude; par elle les expressions figurées deviennent, pour certaines personnes, les expressions adéquates d'objets nouveaux, tandis qu'elles conservent pour d'autres leur sens étymologique : *cornet* désigne, pour un Français, l'image simple d'un papier enroulé en pointe; pour un étranger, c'est une petite corne. Dans toute langue, il y a, par suite, des mots qui n'expriment pas exactement pour tous les mêmes idées : la plupart des termes employés dans l'étude de la sensibilité, *inclination*, *penchant*, *désir*, *passion*, *affection*, etc., sont des termes métaphoriques qui nous affectent différemment et que nous traduisons de manières différentes. L'imperfection du langage devient une cause d'imperfection pour la science; mais elle permet à l'écrivain de faire effort pour mieux rendre la pensée dans tous ses contours et dans ses replis les plus cachés; elle rend possibles les chefs-d'œuvre littéraires.

Les transformations de sens ne sont que rarement aussi simples. Il y a des transformations complexes qui se produisent par *rayonnement*, quand un objet donne son nom à une série d'autres objets qui ont avec lui un caractère commun (le mot *racine* passe d'une plante à un mot, à un mal, à une quantité algébrique); d'autres se produisent par *enchaînement*, quand un objet perd son sens primitif en passant à un second objet, puis perd ce second sens en passant à un troisième objet, etc.; ainsi le *roman* est d'abord une composition écrite en langue romane ou française, plus spécialement une chanson de geste; il désigne ensuite une chanson de geste mise en prose, une histoire en prose d'aventures imaginaires, une histoire en prose d'aventures inventées à plaisir et enfin un récit inventé à plaisir.

Dans tous ces changements, l'esprit, par un détour inconscient, perd de vue l'élément intellectuel qui était d'abord le principal, pour ne plus

considérer que l'élément accessoire. Il suit dans le langage la loi qui le dirige dans toutes les transformations du monde moral. L'histoire des religions, des institutions sociales, politiques, juridiques, des idées morales nous montre une évolution dans laquelle l'esprit oublie le fait primordial pour le fait secondaire qui en dérive, prend ce dernier pour un fait primordial, destiné à disparaître à son tour devant un autre fait secondaire.

Si l'on se demande quelles sont les causes de ces changements de significations, on les trouvera dans les changements qui affectent la façon de sentir ou de penser d'un peuple : la *sémantique* est une partie de l'histoire de la psychologie. Sans doute, les faits à étudier présentent une grande complexité et rendent difficile la constitution de cette science, mais elle se trouve dans la situation où était la météorologie pendant la première moitié du siècle. On pourrait commencer par grouper toutes les expressions dans lesquelles les changements de sens sont dus à des causes historiques, et on éclairerait du même coup l'histoire des idées et des faits : l'établissement du christianisme, par exemple, a donné des sens tout nouveaux aux mots *creator*, *salvator*, *miracula*, *tentator*, *abnegatio*, *indulgentia*, etc.; l'invasion mérovingienne a donné des sens nouveaux aux mots *comestabulus* (connétable), *marscalc* (maréchal), *villa*, etc. On pourrait faire entrer dans un second groupe les expressions d'idées générales, de sentiments communs, non à tel ou tel peuple, mais à la plupart des peuples de même civilisation, et fournir ainsi des renseignements précieux pour la *Völkerpsychologie* : en comparant la métaphore dans les langues indo-européennes et dans les langues sémitiques, on s'aperçoit que l'hébreu, par exemple, ne réussit pas à dégager la pensée de l'image matérielle qui la recouvre; on est tenté d'expliquer, par la persistance des races sémitiques à garder l'image et l'empreinte de la sensation matérielle, l'absence chez ces peuples des systèmes philosophiques qui se sont formés chez les Aryens.

Il nous resterait à suivre M. A. Darmesteter quand il considère les conditions philologiques des changements de signification dans les mots, c'est-à-dire les conditions qui régissent l'introduction des néologismes dans la langue populaire et dans la langue littéraire, quand il examine comment les mots vivent entre eux et comment ils meurent; mais, à moins de reproduire son livre tout entier avec ses exemples et ses conclusions, il nous serait impossible de donner une idée exacte de tout ce qu'il présente d'intéressant pour les psychologues. Bornons-nous à indiquer quelques-unes des conclusions, déjà anciennes, que M. Darmesteter a placées à la fin de son œuvre : On retrouve l'action des mêmes lois, dit-il, dans la vie végétale ou animale et dans la vie linguistique. Les êtres vivants offrent, comme les langues, des débris d'organismes antérieurs... Dans l'organisme linguistique, comme dans l'organisme physique, nous voyons une cellule qui grandit, prospère aux dépens des cellules voisines qui lui sont antérieures et

finit par les absorber. Dans les deux mondes, nous assistons à la lutte pour l'existence... S'il est acquis que la biologie tout entière n'est que l'histoire des différenciations que les organismes d'un même type ont subies en s'adaptant à des milieux divers, on peut affirmer que la linguistique n'est que l'histoire des évolutions diverses, suivant les races et les lieux, par lesquelles a passé le type primitif. Cette coïncidence est frappante entre les lois de la matière organisée et les lois inconscientes que suit l'esprit dans le développement naturel qu'il donne au langage. Ne semble-t-elle pas nous dire que la vie, sous quelque forme qu'elle se présente, est soumise aux mêmes lois, et, si ce n'est pas dépasser les justes limites de l'induction, que l'esprit et la matière ne sont que les deux faces d'une même force à jamais inconnaissable, l'Être?

On reconnaît, dans cette dernière conclusion d'un évolutionniste, un lecteur assidu de Spinoza. Il est intéressant de voir que les études positives, conduites avec tant de ténacité et de réserve, ne suppriment nullement le goût des hautes spéculations. Il est tout aussi intéressant de voir qu'un savant philologue, élevé à l'école des meilleurs maîtres, habitué à distinguer soigneusement ce qui appartient à la science et ce qui appartient à l'hypothèse, revient en partie aux conceptions de nos anciens idéologues, qui ne séparaient pas la psychologie, la logique et la grammaire, qui faisaient de l'idéologie une partie de la zoologie et attribuaient à l'imperfection de leur langue l'imperfection des sciences morales et politiques. Il n'est pas moins important de remarquer que M. A. Darmesteter considère la théorie de l'évolution comme absolument valable pour la science du langage.

Nous avons essayé d'attirer l'attention de nos lecteurs sur un livre qui nous semble avoir une très grande importance pour la constitution de la psychologie scientifique. Non seulement l'auteur apporte un certain nombre de résultats positifs qu'on peut dès à présent considérer comme des acquisitions définitives, mais encore il entre le premier en France dans une voie que nous nous étions contentés, jusqu'ici, de voir suivre par les Max Müller, les Whitney, les Steinthal et les Lazarus; il indique les problèmes qu'on peut se proposer avec l'espoir de les résoudre et la meilleure méthode à employer dans des recherches si délicates et si nouvelles. Nous souhaitons que M. Darmesteter puisse mener à bonne fin les travaux qu'il a entrepris sur la philosophie du langage; nous souhaitons qu'il trouve des collaborateurs et des imitateurs dans une tâche qui réclame le travail de plusieurs générations de savants. La psychologie et la philosophie feront l'une et l'autre de grands progrès quand les spécialistes traiteront avec une méthode aussi rigoureuse et des vues aussi larges les problèmes que soulève la science dont ils ont fait l'occupation de toute leur vie.

F. PICAVET.

J.-M. Charcot et P. Richer. Les Démoniaques dans l'art : in-4° avec 67 fig. Paris, Delahaye et Lecrosnier, XII-115 pages.

Ce livre peut être considéré comme le complément des *Etudes cliniques sur la grande hystérie* dont nous avons rendu compte ici (tome XI, p. 436, et tome XX, p. 533), d'après les deux éditions parues en 1881 et en 1885. A la fin de cette dernière édition, M. P. Richer publiait un appendice consacré à l'hystérie dans l'art, qui était comme l'esquisse du présent volume.

Les auteurs se sont proposé de montrer la place « que les accidents de la névrose hystérique ont prise dans l'art, alors qu'ils étaient considérés non point comme une maladie, mais comme une perversion de l'âme due à la présence du démon et à ses agissements. Cette maladie, dont l'étude raisonnée est relativement de date récente, n'en est pas moins une affection fort ancienne. Elle ne saurait être considérée, ainsi qu'on s'est plu souvent à le répéter dans ces derniers temps, sous toutes les formes, comme la maladie spéciale de notre siècle ». L'antiquité gréco-romaine, dont on connaît la répugnance pour les spectacles tristes ou effrayants, ne nous a laissé dans ses œuvres figurées aucune représentation de cet état convulsif qui fut appelé plus tard la possession. Mais, au moyen âge, les documents ne sont pas rares. « Non seulement l'histoire nous a conservé de longs et minutieux procès-verbaux, mais les possessions démoniaques sont décrites avec non moins de force et de vivacité dans les œuvres d'art, et ces documents confirment pleinement les preuves que fournit l'histoire écrite ».

C'est donc une étude de médecine rétrospective, comme en ont fait Calmeil, Littré et d'autres, que les auteurs se sont proposée; seulement celle-ci est faite d'après les documents figurés, auxquels personne, sauf Ch. Bell, n'avait pensé à recourir.

Depuis longtemps M. Charcot et ses collaborateurs rassemblaient patiemment les éléments de ce travail, puisant à toutes les sources, mettant à contribution tous les moyens d'informations : voyages, musées, collections particulières, photographies, moulages. Ils font appel à tous ceux qui, prenant intérêt à ces études, voudront bien communiquer de nouveaux documents.

Les premières représentations de démoniaques datent du ve ou du vi^e^ siècle de l'ère chrétienne, et l'ouvrage débute par le *fac-simile* d'une mosaïque de Ravenne; elle n'a guère d'autre intérêt que son ancienneté, et il ne faut rien chercher qui y ressemble à une observation de la nature. C'est dans une miniature d'Aix-la-Chapelle (xie siècle) que se rencontrent pour la première fois quelques caractères remarquables de réalité. Mentionnons une gravure d'après un artiste inconnu de Sienne (fin du xve siècle) avec les globes oculaires convulsés, les sourcils contractés, la bouche grande ouverte, etc.; une fresque du palais public de la même ville (même époque) où les auteurs trouvent les marques d'une grande sincérité. — Le jeune possédé de la *Transfiguration* de Raphaël est très vivement critiqué. Ces pages seront lues avec intérêt par tous

ceux qui s'occupent d'esthétique, la grande compétence des auteurs en ce qui concerne l'expression de la crise hystérique n'ayant pas besoin d'être signalée. C'est à Rubens surtout (p. 55-65) qu'est faite la place d'honneur. Ses différents démoniaques sont passés en revue. Dans son *Saint Ignace guérissant les possédés* (Musée de Vienne) reproduit en gravure, on trouve les caractères les plus remarquables de la grande attaque. « Il était impossible de dire plus en aussi peu de traits, et de réunir en une même figure plus des signes effrayants qui caractérisent la grande névrose. » A travers le XVIIe et le XVIIIe siècle (convulsionnaires de Saint-Médard), l'ouvrage nous conduit jusqu'aux démoniaques d'aujourd'hui, c'est-à-dire à ceux (hommes ou femmes) qui sont atteints de la grande hystérie. On en trouvera une description sommaire avec représentations figurées

La conclusion de l'ouvrage, c'est que les grands artistes, observateurs pénétrants, ont su voir ce qui est et reproduire exactement la nature. « Car il ne suffit pas de déformer à plaisir et de faire étrange à volonté. Il y a sous l'incohérence apparente une raison cachée qui relève d'un processus morbide, et dans les déformations des parties ou les contorsions de l'ensemble, de même que dans le mode de succession ou de groupement de tous ces phénomènes, on retrouve les marques indiscutables d'un ordre préétabli, la constance et l'inflexibilité d'une loi scientifique. »

Bourneville. — LA POSSESSION DE JEANNE FERY (1584, in-8°, Paris, Delagrave et Lecrosnier, réédition).

Si les études sur les troubles de la personnalité ne datent que de la deuxième moitié de ce siècle, ces états pathologiques ont existé de tout temps; mais ils étaient compris sous le terme générique de folie et attribués le plus souvent à des causes surnaturelles. Dans l'étude que M. Bourneville vient de rééditer, il s'agit d'une religieuse possédée, c'est-à-dire atteinte de la forme la plus sévère de l'hystérie. Outre des extases, des sensations viscérales qui lui faisaient croire qu'elle avait avalé un serpent, la malade présenta ce phénomène singulier d'une régression à l'état d'enfance (comme le sujet de MM. Camuset, Bourru et Burot) dont il a été plusieurs fois question ici. Après que l'exorcisme eut chassé d'elle « le diable Cornau », la religieuse « fut remise en vraie simplesse d'enfance et rendue ignorante de la connaissance tant de Dieu que des créatures, ne pouvant prononcer autres paroles que : Père, Jean et belle Marie, la démontrant avec le doigt et donnant signe de très grande joie pour la présence d'icelle. » En entrant dans la chapelle qu'elle avait vue maintes fois, elle « s'admirait grandement à la guise des enfants de voir tant de beaux tableaux et images. » On fut obligé de recommencer sa première instruction, de lui apprendre à se signer du signe de la croix. Il fallut trois jours pour lui apprendre à dire convenablement : *In nomine Patris*, etc. « Petit à petit, tous les

premiers rudiments de la piété chrétienne lui furent enseignés. Voire même fut besoin recommencer dès son A B C pour la rapprendre à lire. Et prononçait du commencement le tout avec langue épaisse et fort difficilement, à la guise d'enfant. » L'amnésie à peu près complète, à ce qu'il semble, fut donc accompagnée de troubles plus profonds qui ne se produisent pas toujours et qui ramenèrent la religieuse à l'état infantile.

Ceux qui voudraient, comme M. Bourneville, interroger les documents historiques, trouveraient certainement bon nombre de faits de cette nature. Nous avons remarqué que notre roi Charles VI, le Fou, avait, d'après les renseignements contemporains, un changement au moins temporaire de personnalité. D'après des passages du Religieux de Saint-Denis cité par Michelet (*Histoire de France*, tome V, ch. III), il niait être roi de France, marié, père de plusieurs enfants et porter des fleurs de lis; s'il en voyait sur les vitraux, les murs ou les vases, il les brisait ou les effaçait. Il disait s'appeler Georges et avoir pour arme un lion percé d'une épée.

Gilles de la Tourette. — L'HYPNOTISME ET LES ÉTATS ANALOGUES AU POINT DE VUE MÉDICO-LÉGAL, avec préface de M. le prof. Brouardel. 1 vol. in-8°, XV — 534 pages. Paris, Plon, 1887.

Ce livre qui émane d'un curieux et d'un érudit constitue, à notre avis, la première étude bibliographique sérieuse qui ait été faite sur l'hypnotisme, le magnétisme animal et les états analogues. Nous soulignons le fait, car il est rare; les médecins en général ne se piquent pas de bibliographie, et l'on a souvent remarqué, non sans malice, que lorsqu'un médecin commet une faute dans la citation d'un auteur, tous ceux qui écrivent ensuite sur le même sujet commettent la même erreur avec un ensemble parfait.

M. Gilles de la Tourette s'était proposé de ne traiter que la médecine légale de l'hypnotisme, mais l'ouvrage déborde ce cadre trop étroit. En fait, la médecine légale ne tient qu'une petite place dans ce gros volume. Parmi les quatorze chapitres qui le composent il n'y en a guère que quatre, les quatre derniers, qui s'occupent spécialement de médecine légale (les chap. XI, XII, XIII, XIV). Nous n'analyserons que ceux-là.

Examinons une première question : Quel rôle l'hypnotisme peut-il remplir dans la perpétration des crimes et des délits? — Le crime le plus habituel, le plus fréquent, d'après l'auteur, est *le viol* (p. 321). A quel moment du sommeil, dans quelle période est-il à craindre? — La catalepsie est l'état le moins favorable à la perpétration du viol, car cet état ne peut persister un temps assez long sans qu'il survienne une attaque d'hystérie ou une contracture généralisée. Le somnambulisme n'offre pas une occasion plus favorable au violateur, à cause de

l'exaltation des sens, de l'intelligence et des forces musculaires qui accompagne généralement cette période. Reste donc la léthargie, pendant laquelle le sujet est inerte, absent de lui-même; à ce moment, le viol peut être commis avec autant de facilité que sur un cadavre. Les faits que rapporte l'auteur sont, dit-il, tout à fait confirmatifs de cette opinion. Il rappelle le cas de Coste et Broquier (1858), l'affaire du dentiste Lévy (1878), le cas de Ladame (1881), l'affaire Castellan (1865). Remarquons que, chez certaines malades, la léthargie paraît avoir un caractère lucide; la malade, quoique inerte, conserve sa présence d'esprit et peut se rappeler l'attentat commis sur elle.

L'auteur arrive ensuite aux crimes et délits commis par suggestion. Après avoir remarqué qu'on peut obtenir d'une somnambule des aveux et des confidences qu'elle n'aurait pas faits à l'état de veille, l'auteur s'élève avec force contre le prétendu péril de la suggestion. On a fait depuis quelques années beaucoup trop de bruit autour de la suggestion hypnotique. M. Gilles de la Tourette entreprend de nous rassurer. Nous trouvons seulement qu'il nous rassure trop. Il déclare par exemple qu'il est impossible par suggestion de réduire la résistance d'une somnambule et de la violer. Pourquoi donc? L'opérateur ne peut-il pas avec la suggestion se transformer en une autre personne chère au sujet? Il serait également impossible « de suggérer à une malheureuse fille, que l'on viole en la bâillonnant, qu'elle ne se souviendra de rien dans une deuxième hypnotisation » (p. 370). C'est encore aller bien vite. Sans doute, certains sujets résisteraient à l'injonction, mais il n'en serait pas ainsi de tous. Quant au vol et au crime commandés par suggestion, ce seraient là, d'après l'auteur, des expériences de laboratoire, qui n'entreront jamais dans la pratique criminelle, par cette raison péremptoire qu'elles n'assureraient pas l'impunité de l'auteur. Cette opinion est particulière à M. Gilles de la Tourette, et nous voyons dans la préface de son livre que M. Brouardel n'est pas complètement de l'avis de son élève. Dans tout ceci, il nous semble que l'auteur en prend bien à son aise avec les faits. Il nous paraît fort aventureux de déclarer *a priori* : ceci est possible, ceci est impossible. — Une valeur est souscrite par suggestion : l'opérateur se présente à l'échéance pour toucher la somme. Qu'arrivera-t-il? L'auteur n'hésite pas. Le souscripteur de l'effet, ne se rappelant pas ce qui s'est passé pendant le somnambulisme, se demandera comment il a pu signer un tel papier. De là aux explications, il n'y a qu'un pas. Le sujet dépose une plainte; on fait une enquête, on apprend que le créancier est un hypnotiseur... Tout cela est possible, répondons-nous. Mais les choses peuvent se présenter autrement : par exemple, l'opérateur a persuadé au sujet endormi que l'effet est souscrit pour éteindre une ancienne dette; ou bien, d'avance, il supprime ses soupçons. Après le payement, au lieu d'attendre l'enquête, il passe la frontière. Qu'y a-t-il d'impossible dans cette seconde hypothèse? — M. Gilles de la Tourette ne prend pas plus au sérieux la suggestion d'une disposition testamentaire. Le testateur, dit-il, n'est plus là pour

accuser son hypnotiseur. Mais restent les héritiers qui sont toujours au courant des faits et gestes du testateur. Ils ne manqueront pas de fournir au tribunal les preuves que leur parent se faisait hypnotiser par celui en faveur duquel il a testé. — N'y a-t-il donc, demanderons-nous, que cette hypothèse? Les héritiers ne pourraient-ils pas habiter un autre pays, ou tout simplement ignorer les hypnotisations? Le dentiste Lévy a bien pu endormir une jeune fille et la violer sans que sa mère, qui était dans la même chambre, s'aperçût de rien.

Et la suggestion du crime? — Elle paraît à M. Gilles de la Tourette absolument théorique, car elle n'assure pas l'impunité. Arrêtons-le là, avant d'aller plus loin. Il peut se présenter des cas où une personne veut absolument en tuer une autre, quelles qu'en soient les conséquences; la crainte d'être punie ne l'empêchera donc pas de se servir, pour commettre le crime, d'un sujet qui seul, par exemple, aurait accès auprès de la future victime. Voilà une suggestion criminelle parfaitement réalisable. Parlons maintenant de l'impunité. M. Gilles de la Tourette pense qu'on découvrira le coupable en vertu du fameux axiome : *Is fecit cui prodest*. Plût au ciel que cet axiome fût d'un si grand usage! il y aurait moins de crimes impunis. L'auteur ajoute que, pour faire commettre un assassinat par suggestion, il faut prendre ses précauions, préparer, mûrir le sujet par des expériences répétées, et qu'alors le souvenir de ces expériences sera conservé, et leur existence apparaîtra à la suite d'une expertise. Ce sont là, dirons-nous à notre tour, des arguments purement théoriques. Il suffit d'avoir assisté aux représentations d'un magnétiseur de profession, de Donato par exemple, pour comprendre avec quelle rapidité un homme habile s'empare d'une personne qu'il voit pour la première fois, et lui fait commettre, au bout de deux minutes d'hypnotisation, tous les actes qu'il lui plaît. Il est du reste à notre connaissance qu'on a souvent fait exécuter à des sujets des actes pour le moins inconvenants envers des étrangers, et que les auteurs de ces actes sont restés parfaitement inconnus. Il y a sept ou huit ans, à la Salpêtrière, quelqu'un a donné à une hypnotique la suggestion d'aller prendre des fleurs dans la chapelle et de les planter dans le parterre. Récemment encore, une autre personne donnait à un sujet la suggestion de venir la retrouver en Angleterre, et il n'est pas impossible que cette suggestion, peu délicate, sinon criminelle, eût pu être exécutée, si on n'y avait pas mis bon ordre. M. Pitres, cité par M. Gilles de la Tourette (p. 128), rapporte qu'une de ses hypnotiques reçut d'un inconnu la suggestion d'aller embrasser l'aumônier de l'hôpital, et la suggestion était si puissante que, pour y mettre un terme, on ne trouva rien de mieux que de prier l'aumônier de se prêter à sa réalisation — ce qu'il fit, je suppose, de bonne grâce.

Pour résumer toute cette discussion, nous dirons que M. Gilles de la Tourette, tout en s'élevant, et avec juste raison, contre les exagérations de certains auteurs, qui ont fait de la suggestion hypnotique une sorte de péril social, est tombé dans le travers qu'il reprochait à ses adver-

saires. Il tient à distinguer les expériences théoriques des expériences pratiques. « Tout cela, dit-il, est simple dans un laboratoire, où les poignards sont en carton, et où les pistolets ne partent que dans l'imagination du sujet. » Lui-même ne s'est-il pas laissé abuser par des considérations purement théoriques, par des réflexions faites dans le silence du cabinet, quand il essaye d'établir une ligne de démarcation entre les choses qui sont pratiques et celles qui ne le sont pas?

Voyons maintenant ce que doit être une expertise médico-légale en matière d'hypnotisme et dans les états analogues. Une première question domine toutes les autres. Quels sont les sujets hypnotisables? Nous sommes ici en présence de deux opinions. Les uns croient qu'une prédisposition névropathique est nécessaire à l'hypnotisation. D'autres pensent qu'on peut hypnotiser tout le monde, même des sujets *sains*. L'auteur remarque que ceux qui soutiennent cette opinion prennent pour critérium unique de l'hystérie la crise convulsive antérieure; pas de crise, pas d'hystérie. Ils négligent complètement de rechercher les stigmates permanents de l'affection : amblyopie, diplopie monoculaire, anesthésies locales, etc. L'examen des livres des auteurs anciens prouve qu'ils étaient convaincus que leurs meilleurs sujets jouissaient d'un tempérament nerveux. De plus, ce sont toujours les hystériques dont les tribunaux ont eu à s'occuper lorsqu'il s'est agi de la mise en œuvre de l'hypnotisme dans un but délictueux ou criminel (p. 63).

La seconde question, la plus importante à coup sûr, qui se pose pour le médecin-légiste, est celle de la preuve. M. Gilles de la Tourette montre, et ici encore nous sommes tout à fait de son avis, que la question médico-légale est une question de clinique; le patient qui allègue une hypnotisation pour sa défense ne doit pas se contenter de dire : « J'ai été endormi, » il faut que la preuve de l'hypnotisme soit faite. Cette preuve, dit M. Gilles de la Tourette, réside tout entière dans les contractures spéciales aux divers états, découvertes par M. Charcot. L'expert doit donc examiner lui-même le sujet, le soumettre à une épreuve directe, et ne pas imiter l'exemple de M. Ladame, qui a donné un avis motivé uniquement sur la lecture du dossier, sans avoir au préalable examiné le sujet.

Nous avouons qu'après avoir lu ces pages, nous ne nous expliquons pas l'admiration de M. Gilles de la Tourette pour le rapport médico-légal de M. Brouardel sur l'affaire du dentiste Lévy, à laquelle nous avons fait allusion plus haut. M. Brouardel se contenta d'observer que la jeune fille, victime de l'attentat, s'endormait facilement lorsqu'on lui faisait regarder fixement un objet; mais il ne chercha aucun des signes physiques permettant de mettre l'authenticité de ce sommeil hors de doute; on peut même dire que si le dentiste Lévy n'avait pas avoué lui-même l'attentat, le rapport de M. Brouardel n'aurait pas suffi pour le faire condamner.

M. Gilles de la Tourette examine encore plusieurs autres questions sur lesquelles nous sommes obligés de passer. Il s'élève avec justice

contre la propagation vulgaire de l'hypnotisme par des exhibitions publiques de charlatans; il voudrait qu'on réservât aux médecins le monopole de l'hypnotisme; ceci nous paraît plus contestable; car les médecins n'ont pas, comme le dit très bien M. Delbœuf, le monopole de la moralité, et l'hypnotisme intéresse avant tout le psychologue, qui souvent n'est pas médecin : réserver ce monopole aux médecins, a dit aussi M. Beaunis, ce serait dépasser le but, et parfois le manquer.

En terminant, nous signalons le chapitre XII, dans lequel on trouve de très curieuses anecdotes sur l'exploitation du magnétisme dans les cabinets des somnambules et les sociétés de magnétisme et de spiritisme.

En résumé, le livre de M. Gilles de la Tourette est un livre plein d'érudition, d'esprit et de bon sens; la vivacité de nos critiques sur certains points ne doit pas faire oublier que, sur un grand nombre d'autres points, nous sommes pleinement de l'avis de l'auteur.

A. Binet.

A. Russo : Saggio sui fondamenti d'un nuovo codice della chiesa cattolica (*Essai sur les fondements d'un nouveau code de l'Église catholique*), in-8 de 899 pages. Galatola, Catania, 1883.

L'auteur de cet encyclopédique essai appelle l'attention du monde philosophique sur son œuvre, qui contient, en effet, beaucoup de philosophie mêlée à beaucoup d'autres choses. On en peut juger par ce simple fait que l'index sommaire, en caractères menus et serrés, tient de la page 883 à la page 899. On pense bien que nous n'avons pas l'intention d'analyser ce fort livre.

Indiquons-en tout au moins le but, et ensuite, aussi brièvement que possible, les chapitres s'adressant directement aux lecteurs philosophes. C'est une dissertation sur les sources du droit canonique que M. Russo a voulu faire. La première partie est historique : elle regarde le passé et met en lumière, en suivant l'ordre chronologique, les éléments que nous possédons dans le *Corpus juris canonici* et dans divers conciles. La seconde partie se rapporte à l'usage qu'on en peut faire en remontant aux sources; c'est une coordination, et, dans l'exposition, l'auteur n'a plus égard à la considération du temps. La troisième traite de l'influence que ce droit pourrait avoir sur les nations, et, naturellement, aux yeux de l'auteur, elle est considérable. Le catholique juriste croit d'ailleurs fermement au progrès. Sa devise est celle de Leibniz, et il l'applique à son Église : « Dans la nature, il n'y a pas de saut. » « Le progrès selon la nature ne peut sortir que du droit catholique; c'est elle qui d'abord réforme les mœurs, et qui produit ensuite les merveilles que seule peut opérer la charité chrétienne. » Nous connaissons le but de l'auteur : il ne tend à rien moins qu'à l'idée, exécutable par d'autres mains que les siennes, d'un nouveau *Code de l'Église*. Pour

lui, il se borne à le montrer comme un idéal réalisable et désirable. « Cette idée sera-t-elle bien accueillie? dit l'auteur, tout à la fois confiant et modeste. J'en doute; mais dans la négative, je me réconforte par la pensée que la publication d'un livre inutile est un des plus petits maux qui puissent arriver en ce monde. » Cette franche bonhomie, chrétienne ou philosophique, suffirait pour désarmer l'acerbe critique.

Citons, comme nous l'avons promis à nos lecteurs, les passages nombreux et compacts où ils pourront trouver ou reprendre leur bien. Voici d'abord, page 100-p. 171, une revue des philosophes de tous les temps, à propos de *la vie au sens physiologique*; tout à côté, une *classification des sciences;* ensuite, de p. 180-293, les opinions des socialistes, et celles de quelques sociologistes les moins récents sur la *vie sociale* (Filangieri, Cantù, Tomasio, Garelli, L. Blanc, Smith, Coblet, Ricardo, Comte, Littré, etc.); enfin p. 667-869, la *méthodologie du droit*, étudiée amplement dans Comte, Darwin, Spencer.

M. Russo critique fort la *loi des trois états*. D'abord, il n'a pas de peine à trouver qu'elle n'est pas une nouveauté, ce qui n'est pas prouver grand'chose. Ce qui est plus sérieux, c'est qu'elle n'est pas vraie, que la prétendue connexion entre l'histoire et la physique, entre le monde physique et le monde moral, n'existe pas. De plus, et l'argument porte coup, l'auteur nie qu'elle soit prouvée par l'histoire. Un dernier argument, qui se rapproche de celui-ci, c'est qu'elle n'est pas une harmonie du principe à la fin : la religion, qui est à la première période de l'humanité, ne devrait pas se trouver à la dernière; or, de l'aveu de Comte, elle s'y trouve, pour recommencer le cycle.

L'auteur dit non moins catégoriquement son fait à Darwin. Sa manière de concevoir la genèse des espèces n'est pas du tout nouvelle dans la science. (Qu'importe, si Darwin la confirme?) Darwin répudie la métaphysique, et il y retombe en recueillant des ressemblances. Il fausse et vicie la méthode, car il commence par la nature, et non par l'origine et par la fin. La paléontologie, qu'on cite pour le triomphe du transformisme, en détruit l'*impie* système. (Neuf preuves à l'appui.) Le darwinisme renverse la morale et le droit; c'est une dégradation scientifique, morale, esthétique. L'abbé Russo est sévère.

Nos lecteurs supposent bien que, si Darwin est si rigoureusement traité, Spencer doit donner encore plus de prise aux objections du catholique auteur de l'essai. Pour bien éclairer leur religion, ils n'ont qu'à lire de la page 783-830.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Studien.

Tome IV. 1er fascicule.

WUNDT. *Sur le but et la voie de la psychologie ethnique.* Toute science nouvelle pour se constituer un domaine à part et vivre indépendante est obligée de traverser une période de lutte : ainsi l'anatomie comparée pour se séparer de la zoologie, la linguistique, de la philologie, l'anthropologie, des sciences anatomo-physiologiques. C'est une séparation de ce genre qu'essaye de nos jours la *Völkerpsychologie.* Le mérite d'un grand effort en ce sens revient surtout à Lazarus et à Steinthal; mais le programme qu'ils ont tracé de la nouvelle science est trop compréhensif et la laisse sans limites déterminées. Wundt se livre à une assez longue critique sur ce sujet, notamment sur la conception de l'âme ethnique (*Volksseele*), qui ne présente aucune détermination précise. D'après lui, la psychologie ethnique doit se restreindre à l'étude de trois problèmes fondamentaux : le langage, le mythe, les mœurs.

HJALMAR NEIGLICK. *Sur la psycho-physique du sens de la lumière.* Contribution très importante sur ce sujet. Étude sur les contrastes, ayant pour but de déterminer : si la méthode des gradations moyennes (appelée autrefois méthode des plus petites différences perceptibles) peut conduire à des résultats suffisants; et si ces résultats s'accordent avec la loi de Weber. L'auteur tire de ses expériences les conclusions suivantes : 1° dans quelques cas, conformément à la loi de Weber, à la série arithmétique des différences de perception correspond une série géométrique d'excitations physiques : la série géométrique des excitations évoque une série de contrastes d'intensité égale; 2° dans d'autres cas qui sont les plus nombreux, la loi de Weber ne se vérifie pas : les contrastes d'intensité égale ne correspondent à aucune série géométrique des excitations.

Wundt publie quelques remarques sur le précédent travail dont le résultat essentiel est qu'il établit une nouvelle déviation de la loi de Weber, non observée jusqu'ici, qui consiste en ceci : l'accord précis avec cette loi ne se rencontre que si les excitations comparées ont entre elles une distance déterminée; ce sont des déviations périodiques.

J. MERKEL commence la publication d'un mémoire sur *la loi psychophysique dans ses rapports avec l'intensité des sons.*

Brain : a journal of Neurology.

1887, january.

CH. MERCIER. *Le Coma.* Le coma est défini par l'auteur « défaut de conscience avec tendance à l'asphyxie ». Il distingue dans cet état quatre degrés avec des gradations sans nombre qui peuvent rendre la série continue. La déchéance mentale et la déchéance physique vont *pari passu* et signifient sans aucun doute la même lésion. L'auteur rattache sa théorie à la doctrine de Hughlings Jackson, que, dans la perte des mouvements, les plus délicats et les plus complexes disparaissent avant les plus grossiers et les plus simples. Exemple tiré du coma chez l'ivrogne : c'est en vertu de la même loi que la respiration commence à se troubler, les mouvements du cœur restant les mêmes. Même après un repas copieux, on est peu apte à traiter une affaire difficile ou à pratiquer des mouvements délicats, c'est-à-dire qu'on va faire une première étape de la route qui conduit au coma. La thèse de l'auteur c'est que le coma est « une forme de la folie » ou plutôt *la* forme de la folie, présentant en quelques heures tous les événements que la folie étend sur des années, et de même que celui qui est fou « est fou jusqu'au bout des doigts », de même le coma est un état où toutes les parties du corps sont affectées. Cet état est, en somme, un cas typique de la loi de dissolution.

Archives de Neurologie.

1887, janvier.

MARANDON DE MONTIEL. *La pyromanie.* Les pyromanes sont, par excellence, des aliénés rusés, dissimulés et menteurs. Ils se rencontrent à la campagne seulement, à cause de l'extrême facilité des incendies. Ils sont faibles d'esprit, dégénérés, et l'imitation joue un grand rôle dans la formation de leur genre de folie.

SÉGLAS. *La paranoia.* Folie systématisée ou délire systématisé. Long historique de la question et exposé de quelques cas.

ARNAUD. *Contribution à l'étude de la surdité verbale.* L'auteur conclut ce qui suit d'une assez longue discussion critique : 1° La mémoire des mouvements de la parole est distincte comme fonction et comme localisation de la mémoire des impulsions orales ; 2° le centre de Broca mérite le nom de centre des impulsions orales et non celui de mémoire des mouvements de la parole; 3° la mémoire des mouvements de la parole, dont la localisation est encore inconnue, doit être considérée comme une dépendance du sens musculaire et occupe probablement une portion distincte du territoire affecté à cette dernière mémoire; 4° en résumé, trois centres distincts, deux sensoriels et un moteur (articulation des mots, formation des images orales).

Annales médico-psychologiques.

Mars 1887.

Régis. *Cas de folie héréditaire chez les gens âgés.* (Plusieurs observations à l'appui de la loi d'hérédité homochrone.)

Séglas. *Traitement des paralysies par l'exercice musculaire.* Faits à l'appui de la thèse soutenue par M. Féré dans ce recueil (octobre 1885, article *Sensation et mouvement*). Un sujet atteint d'hémiparésie droite donne au dynamomètre 26 à gauche et 0 à droite. Après des mouvements passifs imprimés au côté droit, pendant plusieurs jours, le sujet amène 27 du côté gauche et 20 du côté droit (paralysé), marche sans traîner la jambe et reprend le libre usage de son bras et de sa main. Ces faits confirment les expériences de M. Féré qui a montré que les mouvements d'un membre, réveillant les images motrices des centres, produisent une augmentation de la puissance de ce membre et que l'on obtient un effet identique, quoique moins accusé, si l'on fait faire les mouvements du côté opposé. Il est rationnel d'admettre que l'excitation d'un centre se propage aux centres voisins.

Ireland. *La folie du roi Louis II (de Bavière)*; trad. de l'anglais. Influence héréditaire : la tante paternelle du roi croyait avoir avalé un fauteuil en verre.

L'Encéphale.

Mars — avril 1887.

Jakowlew. *Un cas de dégénérescence psychique héréditaire.* On considère maintenant la neurasthénie (nervosisme, faiblesse irritable) comme une forme morbide distincte renfermant un grand nombre de terreurs morbides dont on faisait autrefois des variétés indépendantes (agoraphobie, claustrophobie, etc.). Un symptôme cardinal caractérise toutes ces formes : l'apparition, dans des circonstances données, d'un sentiment de peur morbide (pathophobie). Il y a un lien général entre la pathophobie, les obsessions et les actes impulsifs. Trois signes fondamentaux les caractérisent tous : 1° prédispositions héréditaires; 2° sentiment de crainte et d'anxiété; 3° conscience que le malade a de son état.

La Critique philosophique.

Décembre 1886 à mars 1887.

Les hypothèses cosmogoniques. — Sabatier. Le christianisme et la doctrine de l'évolution. — Renouvier. L'évolutionisme chrétien. — Lechalas. L'activité de la matière. — Dauriac. De l'éducation intellectuelle selon Herbert Spencer. — V. Egger. Lettres de Bonald et d'Ampère à Gérando. — Renouvier. Remarques sur l'unité de matière.

CORRESPONDANCE

Mon cher Directeur,

Me permettez-vous de répondre aux quelques mots que M. Beaunis vous adresse à propos d'un passage où je le prends à partie[1]?

Quand, dans les premières lignes, je lus qu'il avait été pour lui un « coup de massue », j'en fus extrêmement tourmenté, et sur-le-champ je pris la résolution de réparer, dans la mesure du possible, le mal que j'avais pu lui faire. Heureusement la fin de sa lettre me tira de peine. M. Beaunis se portait bien; il n'avait pas même eu peur. Il avait reconnu tout de suite que la massue n'était — ce qu'elle est en réalité — qu'une inoffensive vessie, *telum imbelle sinu ictu.*

Il ne m'en voudra donc pas, je l'espère, si aujourd'hui, pour lui rendre ses coups, je me sers encore de la même arme.

1° *L'erreur de fait.* Le fait que je nie, M. Beaunis se borne à le maintenir. Voilà le lecteur bien empêché entre deux affirmations contradictoires. Devra-t-il donc croire l'un ou l'autre de nous sur parole? ou bien réclamera-t-il des preuves?

Or, l'affirmation de M. Beaunis est dénuée de preuve. Je m'explique. M. Liébeault, dont je rapporte les paroles d'après M. Beaunis, avait dit ceci : « L'initiative pour la mise à exécution des actes effectués *paraît au sujet* venir de son propre fond. » Cette proposition, dont la forme est pourtant dubitative, renferme déjà un commencement d'affirmation illégitime. Voici comment M. Beaunis la paraphrase : « Le sujet exécute les suggestions *convaincu qu'il est libre, qu'il agit ainsi parce qu'il l'a bien voulu et qu'il avrait pu agir autrement.* » (Souligné dans le texte.)

Où sont donc les sujets qui ont fait à M. Beaunis la confidence qu'ils sont *convaincus* d'être libres? ou bien comment a-t-il pénétré dans leur âme, d'ordinaire si curieusement fermée? Il ne nous l'apprend pas.

Quand mes sujets à moi, *dressés expressément*[2] pour me rendre compte de ce qui se passe en eux, viennent *spontanément* et *séparément* me décrire avec tant de vérité et de concordance les mouvements de leur âme, mes affirmations sont-elles encore de celles qui se nient sans plus de façon?

Mais il y a mieux, c'est que les observations rapportées par M. Beaunis corroborent les miennes. Dans sa lettre, il croit devoir excepter *les actes qui répugnent au caractère et aux habitudes de l'hypnotisé;* et,

1. Voir le numéro précédent de la *Revue.*

2. Dans la nouvelle édition de son livre *sur le somnambulisme provoqué*, Paris, 1887, M. Beaunis m'objecte ce dressage (p. 264) — c'est à propos de mes expériences sur la mémoire. L'objection est assez inattendue. Il croit que si j'opérais comme lui, j'arriverais aux mêmes résultats que lui. J'incline à le croire. Mais alors à quoi bon expérimenter?

dans son livre, ses sujets *parlent exactement comme les miens* — ce qui, par parenthèse, prouve avec quel soin et avec quel scrupule les observations ont été consignées; aussi j'ai fait une étude attentive de l'ouvrage, et j'en ai médité et pesé les moindres paroles. — Exemples : Mlle A... E... vole par suggestion une cuiller d'argent. Un dialogue s'engage entre lui et elle : « Qu'avez-vous fait tout à l'heure? — J'ai volé une cuiller d'argent. — Pourquoi? — *Je ne sais pas.* — Savez-vous que c'est très mal. — *Je ne pouvais faire autrement, ce n'est pas ma faute, j'étais poussée* » (page 82). Mlle H... A..., qui vient d'être témoin de cette scène, défie l'expérimentateur de lui imposer un vol semblable. Le défi est relevé. Le sujet prend la cuiller. Dialogue : « Qu'avez-vous fait tout à l'heure? — J'ai volé une cuiller d'argent. — Pourquoi? *Je ne pouvais faire autrement* » (page 83).

Sont-ce là des sujets *convaincus qu'ils sont libres*? Je laisse à M. Beaunis le soin de répondre. Notons encore que ces réponses leur sont tirées pendant le sommeil, c'est-à-dire dans un état où ils auraient pu logiquement répondre le contraire.

2° *Le sophisme.* Ici M. Beaunis commet une récidive. Si dans la question de la liberté *on ne peut faire fond sur le témoignage de la conscience, et si l'on est en droit de le récuser, si l'argument tiré, en faveur du libre arbitre, du sentiment que nous avons de notre liberté, vient à tomber*, il est non seulement *possible* ou *probable*, mais — on peut l'avancer sans crainte — il est *certain* que nous sommes guidés fatalement *sans le savoir*. M. Beaunis me met au défi de trouver cette conclusion dans le passage cité; il accepte *possible*, mais repousse avec indignation *probable* et *certain*.

Mon Dieu, en la prêtant à M. Beaunis — si je la lui prête — je ne croyais pas lui faire dire une énormité. Ce qu'il énonce signifie cela ou ne signifie pas grand'chose. On n'est pas déterministe à demi.

Mais voici le second sophisme. M. Beaunis me reproche en cela de lui endosser des opinions qu'il ne professe pas (?) pour me donner le plaisir de le combattre. Je pourrais lui rétorquer ce reproche. J'aime mieux croire qu'il m'a mal lu.

J'avais dit *en passant* — en cela avais-je tort? — que fonder une négation du libre arbitre, si mitigée qu'elle soit, sur le fait qu'un hypnotisé, autrement dit un endormi, se croirait libre quand il ne l'est pas, c'était « aller *peut-être* au delà des prémisses ». De ce que, quand je rêve, je me crois éveillé sans l'être, M. Beaunis, en conclura-t-il que je ne le suis jamais ni lui non plus?

Seulement *je ne m'arrête pas* à argumenter en ce sens; j'ajoute immédiatement : « Mais ne chicanons pas »; puis je fais cette simple demande, *à laquelle je voulais précisément venir* : « Comment, si nous-mêmes nous ne sommes pas libres tout en croyant l'être, pouvons-nous établir une distinction entre les somnambules et nous, et regarder cette illusion comme un signe caractéristique du somnambulisme? »

Faire cette question, était-ce attribuer à M. Beaunis une opinion qui

n'est pas la sienne? Du moment qu'il met en doute sa propre liberté, ne suis-je pas en droit de lui demander bonnement, sans intention méchante comme je l'ai fait, je le jure, quelle différence il peut bien trouver — à ce point de vue, naturellement — entre un somnambule et lui? Je n'ai pas d'autre crime sur la conscience.

3° *La contradiction.* M. Beaunis ne répond pas sur ce point. Il se borne à exprimer le soupçon que je voudrais « l'entraîner sur le terrain de la discussion philosophique du libre arbitre ». Il se refuse absolument à y venir. Et moi donc! Encore tout meurtri des coups de griffe dont m'a gratifié sur ce même terrain M. A. Fouillée, un simple moraliste, j'irais provoquer le scalpel vivisecteur d'un physiologiste! Jamais de la vie!

Recevez, etc.

J. Delbœuf.

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Nous recevons le programme d'une nouvelle Revue qui doit paraître sous ce titre le 1er octobre prochain. Elle sera dirigée par MM. H. Diels, Dilthey, Benno Erdmann, L. Stein et E. Zeller, et publiée chez l'éditeur G. Reimer, à Berlin. Voici le résumé de ce programme:

L'histoire de la philosophie n'a eu jusqu'ici aucun organe propre. Les travaux de ce genre sont épars dans des recueils philosophiques, philologiques, théologiques, etc.; il est désirable de les réunir dans un recueil spécial et c'est ce que se propose la nouvelle Revue.

Une moitié des *Archives* sera consacrée à de petits articles destinés à l'étude historique de la philosophie. Les articles de pure réflexion seront exclus. En général, chaque article devra contenir au plus une feuille (16 pages). On pourra l'écrire en allemand, latin, italien, français ou anglais.

La deuxième moitié contiendra le compte rendu annuel des publications relatives à l'histoire de la philosophie dans tous les pays.

Les *Archives* paraîtront tous les trois mois par fascicules de 10 feuilles en moyenne : l'abonnement annuel sera de 12 marks (15 francs).

Toutes les communications doivent être adressées à l'un des deux directeurs : M. Ed. Zeller, professeur à l'Université de Berlin, 4, Magdeburgerstrasse, ou à M. L. Stein, Privat-docent à l'Université de Zurich.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

NOTE SUR UN CARACTÈRE DIFFÉRENTIEL DES ÉCRITURES [1]

Les écritures dextrogyres et les écritures sinistrogyres.

Nous désirons appeler l'attention sur un caractère très général qui nous a paru différencier nettement les écritures et les classer en deux groupes naturels bien caractérisés.

Mais quelques considérations préalables sont nécessaires.

Quand on se propose de tracer une circonférence au tableau, on a, pour arriver à ce résultat, unique en apparence, un assez grand nombre de procédés à sa disposition.

On peut, par exemple, mener deux arcs de cercle plus ou moins inégaux, mais de dimensions complémentaires, qui, partis d'un point situé à la gauche du dessinateur, vont se réunir vers un autre point situé à sa droite; et on a en même temps le choix pour commencer par l'arc de cercle supérieur ou par l'arc de cercle inférieur (fig. 1) [2].

Mais ce qu'il importe de remarquer dans cette première série de procédés, c'est que tous les mouvements de la main du dessinateur vont de gauche à droite, c'est-à-dire qu'ils sont, en un mot, dextrogyres.

Il est clair que le même résultat pourrait être obtenu en partant de la droite pour aller vers la gauche, et alors ces mouvements de la main seraient, au contraire, sinistrogyres (fig. 2).

Dans le cas d'une main assez habile pour tracer une circonférence entière d'un seul mouvement, nous considérerons la direction générale de ce mouvement comme opposée à la situation du double point de départ et d'arrivée. Ainsi, et nous en donnerons plus loin la raison, nous regardons la circonférence de la figure 3 comme sinistrogyre. D'autre part, si on suppose ces circonférences décrites sur le papier, c'est-à-dire sur un plan perpendiculaire à l'axe du scripteur, les courbes à convexité supérieure peuvent être considérées comme tendant à ramener la main vers cet axe, tandis que les courbes à convexité inférieure tendent à l'en éloigner; nous pouvons donc appeler centripètes celles de la première variété, et centrifuges celles de la seconde; et

1. Communication faite dans la séance du 28 février 1887; présidence de M. Charcot.

2. Voir les figures à la fin de l'article.

nous aurons ainsi à compter, pour le tracé d'une circonférence, avec quatre mouvements différents possibles : deux mouvements dextrogyres, l'un centripète et l'autre centrifuge; et deux mouvement sinistrogyres, l'un centripète et l'autre centrifuge.

Ces considérations ont déjà trouvé leur application à certains points de psychologie, et on sait que Gaëtan Delaunay, dans des communications faites à la Société de Biologie, en 1883, avait attiré l'attention sur la tendance dextrogyre ou sinistrogyre que présentaient tels ou tels individus dans leurs allures en général et dans quelques mouvements particuliers. Il avait même cherché à établir que cette tendance pouvait classer les races, les sexes et les individus suivant leur place sur l'échelle de l'évolution.

Sans nous arrêter ici à cette conclusion, nous allons tout d'abord montrer que cette tendance à des mouvements dextrogyres ou à des mouvements sinistrogyres se retrouve dans les écritures, ce qui nous est une preuve de plus, comme nous l'avons soutenu, que le geste scripteur n'est qu'un cas particulier du geste en général.

Si nous prenons un modèle d'écriture calligraphique, d'écriture anglaise, si on veut, il ne sera pas difficile de constater que les quatre variétés de courbes que nous avons décrites y sont représentées en proportion sensiblement égale.

Comme traits courbes dextrogyres centrifuges, nous avons la partie inférieure des lettres *a b c d e f o u v*, la partie droite de l' *x*, et une partie des majuscules *E F H L M N O T Y R*.

La partie supérieure des lettres *m n p*, des majuscules *B V P R*, et la partie basse de l' *h* appartiennent à des courbes dextrogyres centripètes.

Les boucles supérieures des lettres *b f h l k*, les volutes supérieures du *d* minuscule, et des majuscules

D E G E S, sont des courbes sinistrogyres centripètes.

Enfin les boucles inférieures des lettres minuscules g j s y z, et des majuscules G H I J Q Y Z, sont sinistrogyres centrifuges[1].

Si, maintenant, de ces lettres typiques, calligraphiques, nous passons à l'examen des lettres appartenant à l'écriture courante, nous observons des modifications, des transformations de traits qui portent principalement sur l'exécution des courbes de tel ou tel sens.

L'écriture calligraphique exigeant, de la main du scripteur, une aptitude égale aux mouvements circulaires des quatre variétés, il semble que, dans la réalité, telle main, prise en particulier, est surtout apte à une seule variété de ces mouvements, pour laquelle elle trahit une prédilection marquée.

Ainsi, on constatera l'atténuation et la suppression des courbes de tous les sens antipathiques à cette main; l'accentuation de celles du sens qui lui est sympathique, voire même la substitution de traits courbes de ce sens à ceux de sens différents, et cela dans la mesure des altérations de forme compatibles avec la lisibilité de l'écriture.

Mais, ici, nous ne pouvons mieux faire que montrer des types de lettres détachées d'écritures courantes dextrogyres et sinistrogyres, et qui feront saisir, mieux que toute description, les procédés ingénieux en même temps qu'inconscients employés par les organes scripteurs pour éluder les mouvements qui leur sont pénibles, et leur substituer ceux auxquels ils sont particulièrement adaptés.

On y voit que :

1° Les dextrogyres atténuent l'amplitude des courbes sinistrogyres (fig. 4).

2° Ils les suppriment (fig. 5).

3° Ils les remplacent par des courbes dextrogyres (fig. 6).

4° Ils accentuent les courbes dextrogyres (fig. 7).

5° Ils en mettent à des traits droits qui n'en comportent pas (fig. 8).

6° Enfin, dans toute une série d'écritures de ce groupe, les traits courbes dextrogyres centripètes sont remplacés par des traits courbes dextrogyres centrifuges (fig. 9).

7° Les sinistrogyres atténuent l'amplitude des courbes dextrogyres (fig. 10)[2].

1. Bien entendu, il faut se représenter ces lettres majuscules complètement dépouillées de leurs fioritures, qui ne sont d'ailleurs nullement calligraphiques.

2. Dans cet exemple, toutes les courbes inférieures des lettres sont remplacées par des angles.

8° Ils les suppriment (fig. 11).

9° Ils les remplacent par des courbes sinistrogyres (fig. 12).

10° Ils accentuent les courbes sinistrogyres (fig. 13).

11° Ils en mettent à des traits droits qui n'en comportent pas (fig. 14).

12° L'accentuation de la tendance sinistrogyre est surtout marquée par le nombre des courbes sinistrogyres centripètes qui bouclent les lettres, et aussi par la substitution de courbes sinistrogyres centripètes à des courbes sinistrogyres centrifuges :

Nous devons ici attirer l'attention sur un point un peu délicat : c'est que tous ces traits anormaux, atrophiés ou hypertrophiés, et dont quelques-uns même sont pathologiques, n'ont pas la même valeur dans toute leur étendue. Supposons, en effet, qu'au lieu d'un trait vertical, un scripteur ait tracé une demi-circonférence à convexité gauche (fig. 22). Serons-nous embarrassés pour définir le sens de ce trait courbe dont la partie supérieure est sinistrogyre et la partie inférieure dextrogyre? Évidemment non, car il est bien clair que c'est le premier mouvement de la main, celui qui a tracé le quart de circonférence supérieur, qui est le seul important, et que le mouvement qui a tracé le quart inférieur est simplement sous la dépendance du premier, et indique un mouvement complémentaire de la main, qui est bien forcée de corriger son écart et de revenir vers son point de départ. Le mouvement anormal inutile a donc bien été dirigé vers la gauche, et le trait courbe qui en dérive est donc bien sinistrogyre; quant au trait de *retour*, qui est compensateur, il n'a aucune valeur, et on constate, en effet, qu'il disparaît dans certaines écritures, la plume quittant le papier dès l'extrémité de la partie caractéristique de la courbe à tracer, pour revenir plus légèrement à son point de départ.

C'est pour cette raison que nous avons dit en commençant que nous considérons une circonférence menée d'un seul trait comme de direction opposée à son double point de départ et d'arrivée.

L'analyse un peu attentive de ces divers types de graphisme permet de comprendre pourquoi les écritures sont, dans certains cas, si bien caractérisées, si personnelles, surtout si l'on veut encore tenir compte de ce fait qu'elles sont toujours *logiques*, c'est-à-dire qu'on y peut toujours déceler, en dépit parfois de l'intention du scripteur de masquer son écriture ou d'en imiter quelque autre, le mouvement personnel dans une direction donnée qui en trahit l'auteur comme la véritable signature, aussi difficile à imiter qu'à supprimer.

Pouvons-nous, maintenant, donner une interprétation psychologique à ces tendances du mouvement scripteur? pouvons-nous, en d'autres termes, conclure du procédé graphique au procédé psychique?

Une observation générale, qui s'applique aux écritures sinistrogyres, c'est que le résultat des mouvements dont elles dérivent est de porter vers la gauche le centre de gravité des lettres, particulièrement des majuscules, des *d* à volute, et des lettres à boucle inférieure. Or, la

direction de notre écriture étant de gauche à droite, c'est-à-dire dextrogyre, il est clair que les écritures sinistrogyres doivent être des écritures lentes, des écritures retardées Les mouvements dextrogyres, au contraire, en faisant courir les lettres dans le sens même de la ligne, doivent être surtout les auxiliaires des pensées rapides et ont peut-être leur raison dans l'activité même de l'idéation.

Nous voulons d'ailleurs en rester aujourd'hui à des points d'interrogation sur la valeur séméiologique des écritures dextrogyres et sinistrogyres. Toutefois, à défaut de formules précises, si nous avions à résumer d'un mot l'ensemble de nos observations, nous dirions qu'elles semblent bien confirmer les conclusions de Gaëtan Delaunay, et que les scripteurs dextrogyres nous ont paru, d'une manière générale, avoir des qualités psychiques supérieures à celles des scripteurs sinistrogyres.

Toutefois, nous croyons devoir rapprocher cette conclusion d'attente des résultats de recherches non encore publiées, et qui sont de nature à éclairer vivement la physiologie de l'écriture. Des considérations de mécanique, fécondes en applications à la physiologie et à l'esthétique, et qui ont été confirmées expérimentalement par M. Féré, ont amené M. Charles Henry (communication orale) à établir que les mouvements circulaires à direction dextrogyre et les mouvements rectilignes ascendants sont dynamogènes, tandis que les mouvements courbes sinistrogyres et les mouvements rectilignes descendants sont inhibiteurs.

En combinant ces deux ordres de données, on trouve que les courbes dextrogyres inférieures doivent être plus dynamogènes que les courbes dextrogyres supérieures, par cette raison que ces dernières comportent un élément inhibiteur résultant de leur direction descendante (fig. 16), et inversement que les courbes sinistrogyres inférieures doivent être plus inhibitrices que les courbes de même direction, mais supérieures, par cette même raison que ces dernières sont atténuées par un élément dynamogène qui résulte de leur direction de bas en haut (fig. 17).

Or, les courbes dextrogyres supérieures ne sont que nos courbes centripètes, et les courbes dextrogyres inférieures correspondent à nos courbes dextrogyres centrifuges. Peut-être sera-t il possible de reconnaître, en conséquence, dans la substitution de traits d'un genre donné à ceux du genre opposé, mais de même direction, la manifestation d'une tendance, dynamogène ou inhibitrice, venant corriger ou pondérer la tendance générale du scripteur.

D'autre part, pour confirmer les indications qui nous paraissaient ressortir de nos observations, nous avons eu recours, avec MM. Henri Ferrari et Charles Richet, à l'expérimentation par l'hypnotisme, qui nous avait déjà donné des résultats très intéressants. En suggérant à M. H., sur qui nous avions déjà opéré dans notre première série de recherches, la personnalité puissante de *Michel-Ange*, nous avons obtenu un graphisme nettement dextrogyre (fig. 18); et même notre

sujet, ayant, dans cet état, à tracer une circonférence, la fit aussi nettement qu'on pouvait le souhaiter, suivant notre schéma, à l'aide de deux mouvements dextrogyres (fig. 19).

La suggestion d'un état de personnalité sans vigueur physique et morale, assez imparfaitement saisie par notre sujet, d'ailleurs, et faite immédiatement après, nous a donné des résultats moins nets, quant à l'écriture. Néanmoins, M. H., dans ce nouvel état, entoura son nom, comme paraphe, d'un trait courbe nettement sinistrogyre (fig. 21). La circonférence que nous lui avons fait ensuite tracer fut assez indifférente, comme procédé; toutefois, nous avons constaté que la main du scripteur, avant d'appuyer la plume sur le papier, avait très nettement décrit un cercle sinistrogyre. En somme, ces diverses considérations et ces expériences, tout insuffisantes qu'elles sont encore, confirment nos observations, dans leur sens général.

Ce serait peut-être une hypothèse peu hasardée que de voir dans la tendance à la dynamogénie un des caractères d'un mécanisme biologique bien organisé et peut-être une des conditions d'un état de conscience étendu. En appliquant cette conception à la graphologie, on aurait un exemple de la manière dont on peut remonter de la physiologie de l'écriture à sa psychologie, puisque le classement d'un graphisme dans l'une des catégories que nous venons de distinguer, avec toutes les variétés que comporte l'association, en proportions variables, des divers mouvements, suffirait à renseigner l'observateur sur la valeur générale de la personnalité des individus, considérés dans leur fonds même, réputé jusqu'à ce jour le plus intime et le moins accessible aux investigations. Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, ce que nous avons cherché d'abord à établir, c'est que les écritures sont profondément différenciées par la tendance dextrogyre ou sinistrogyre qui caractérise les mouvements du scripteur.

J. Héricourt.

Dans sa séance du 28 mars, la *Société de psychologie physiologique* a procédé au renouvellement de la portion rééligible de son bureau.

Ont été élus : Vice-présidents : MM. Magnan, Sully-Prudhomme.

Secrétaires annuels : MM. Marillier, Ruault. — Trois nouveaux membres titulaires ont été élus : MM. d'Arsonval, Brissaud et P. Moreau (de Tours).

Errata. Dans le dernier compte rendu des Périodiques étrangers, p. 436-437, au lieu de : *qui veut être sentie*, lisez : *que l'on veut sentir*; au lieu de : *correctes*, etc., lisez : *corrigées en relief par;* au lieu de : *l'affaiblissement*, lisez : *le rétablissement;* au lieu de : *d'une âme*, lizez : *d'une lame.*

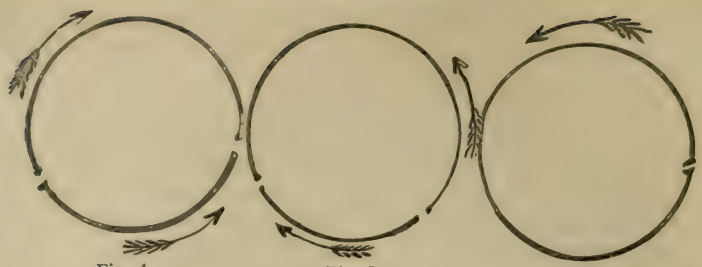


Fig. 1. Fig. 2. Fig. 3.

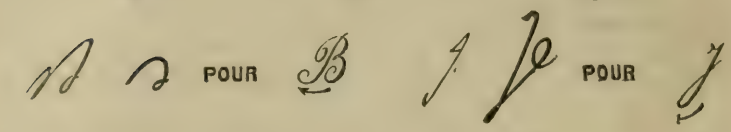
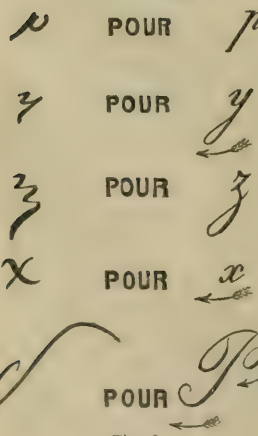


Fig. 4.

Fig. 5.



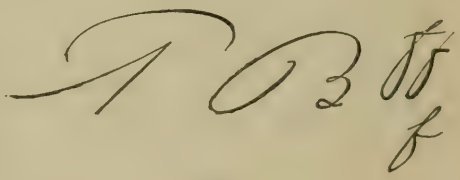


Fig. 7.

Fig. 6. Fig. 8.

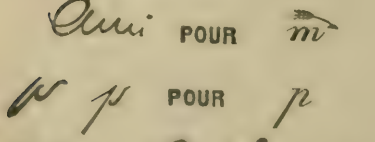


Fig. 9.

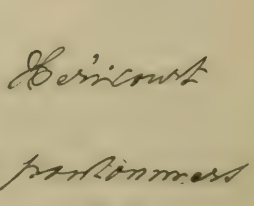


Fig. 10.

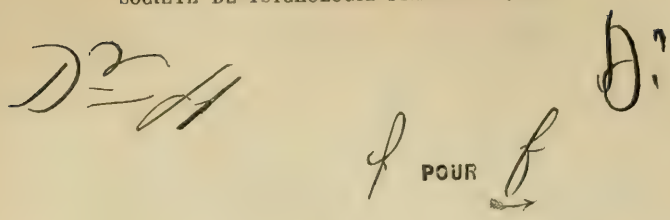


Fig. 11.

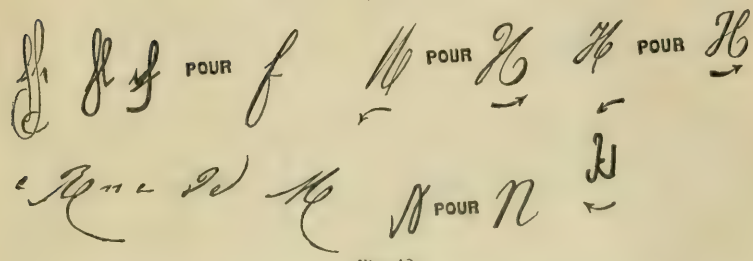


Fig. 12.

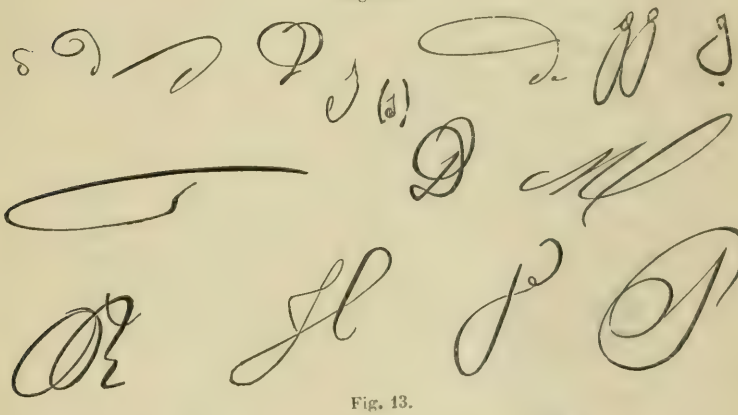


Fig. 13.

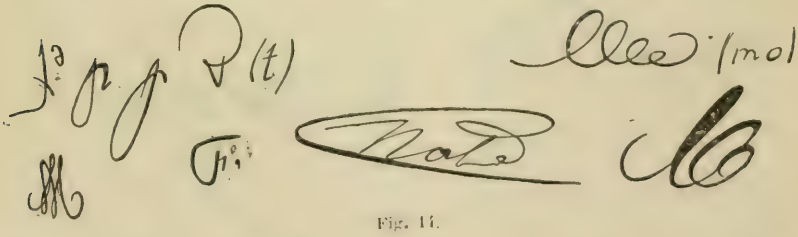


Fig. 14.

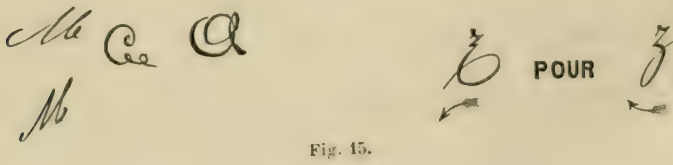


Fig. 15.

Fig. 16.

Fig. 17.

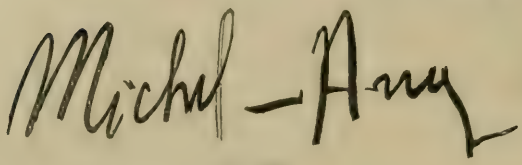


Fig. 18.

Fig. 19.

Fig. 22.

Fig. 20.
Circonférence tracée à l'état normal.

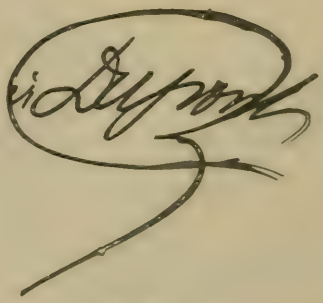


Fig. 21.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imprimerie P. BRODARD et GALLOIS.

LA LIBERTÉ ET LE DÉTERMINISME

SELON M. FOUILLÉE

Lorsque M. Fouillée a offert au public philosophique une nouvelle édition de sa thèse sur *la Liberté et le Déterminisme*, il a cherché à en faire, par un complet remaniement, l'expression exacte de sa pensée actuelle. Et, de même qu'il n'a pas ménagé sa peine, il a bravé courageusement la défiance, la prévention tout au moins, avec laquelle les lecteurs de la première édition devaient accueillir des pages anciennes et bien connues, pénétrées d'un esprit nouveau. Ceux de ma génération, en particulier, étaient disposés à ressentir comme une infidélité la liberté que l'auteur prenait de retoucher un ouvrage dont ils ont aimé jusqu'aux défauts. Leur jeune raison y avait goûté une sorte d'ivresse métaphysique en un temps où la sobriété de la philosophie universitaire les mettait à un régime un peu sec. Je me rappelle toujours pour ma part quel charme je trouvais, après m'être égaré bien des fois au cours de la lecture, à me sentir enfin tout à fait perdu dans un certain chapitre sur la liberté dans le mal; et je ne me représentais pas autrement les sombres forêts germaniques où j'entendais dire que les jeunes Allemands avaient été si longtemps retenus captifs par les enchantements de Schelling et de Hegel. Convenait-il donc de remettre sur le métier un livre de ce genre, quand l'inspiration était refroidie? Et la meilleure manière de le corriger n'était-elle pas d'en écrire un autre? En dépit des apparences, l'entreprise a réussi à M. Fouillée. La deuxième édition restera la bonne. Elle reproduit l'hypothèse propre à l'auteur, avec un très léger changement[1]; mais elle en offre une exposition en général plus facile à suivre, plus serrée aussi et plus cohérente, et, en maints endroits, plus précise. Au moment où M. Fouillée écrivait sa thèse, il n'était pas entièrement affranchi de l'éclectisme un peu banal auquel ne peut échapper un jeune professeur. Entré en pleine possession de sa pensée, il a purgé son livre des traces de la métaphysique substantialiste et de la théologie quasi verbale qu'il avait reçues par

1. Voy. à la fin de cet article.

tradition. D'un platonisme très mélangé, il est passé à Kant. Bien entendu, il suit Kant fort librement, et l'interprète en général dans un sens idéaliste, à la manière des hégéliens français, c'est-à-dire en abaissant la réalité de la liberté transcendante jusqu'à n'être plus qu'un idéal immanent. Mais l'inspiration de sa pensée procède de la philosophie critique. Ce qui pourrait donner le change sur ce point, c'est la réfutation impitoyable à laquelle il a soumis la morale de Kant[1]. Mais dans cette attaque, menée avec « la furie française », il y a eu, on peut le croire, de la poudre brûlée en vain, et quelques-unes des objections qu'il adresse au philosophe de la critique, examinées de près, se retourneraient contre lui[2]. En réalité il pose le problème de la morale comme Kant. « Il y a deux espèces de concepts, avait dit Kant, le concept de la nature et le concept de la liberté; ils servent de principes à deux législations différentes, la philosophie de la nature qui est théorique et la philosophie morale qui est pratique. » M. Fouillée écrit de son côté : « La morale se trouve tout entière suspendue à la possibilité d'un dégagement de la liberté au sein du déterminisme... Elle suppose que la liberté n'est pas en essentielle opposition avec la nature[3]. » Kant continue : « La possibilité de la coexistence des deux législations a été démontrée par la critique de la raison pure qui, en nous découvrant l'illusion dialectique, a écarté les objections », c'est-à-dire qui a limité aux phénomènes l'usage des concepts de la nature. De la même manière, M. Fouillée assigne au déterminisme « une valeur relative et symbolique[4] ». « Le déterminisme voit de nouveau se poser devant lui la limite idéale et problématique que nous lui avons mainte fois assignée... Notre igno-

1. Voy. *Revue philos.*, tomes XI et XII. Voy. aussi la pénétrante analyse de M. Boirac, tome XVII.

2. En voici un exemple emprunté au chapitre où il reproche à Kant son « mystère moral ». Voy. *Crit. des systèmes de morale*, p. 174 : « Pour fortifier le mystère moral, Kant nous donne plusieurs raisons. La première est que ce mystère tient aux rapports de l'intelligible et du sensible, rapports que nous ne devons pas même essayer de penser. Le rapport de causalité qui existe entre l'intelligible et le sensible échappe à toute notion théorique. S'il en est ainsi, répondrons-nous, ce rapport échappe aussi à toute notion pratique. Appeler moral ou immoral un rapport inconnu..., c'est transporter des notions déterminées dans le domaine de l'indéterminable. » — Or, M. Fouillée fait-il autre chose lorsqu'il nous dit : « C'est le rapport seul de l'individuel à l'universel qui, s'il était connu comme nécessaire, nous riverait définitivement à un déterminisme inflexible; puisque, au contraire, ce rapport reste indéterminé pour notre pensée, il rend concevable par voie détournée une certaine spontanéité radicale du moi individuel. » (*La Liberté et le Déterminisme*, p. 333.) Et ailleurs : « Le désintéressement actif et aimant est une spéculation sur le sens du mystère universel et éternel. » (*Crit. des systèmes de morale*, p. 395.)

3. *La Liberté et le Déterminisme*, p. 303.

4. *Id.*, p. 181.

rance invincible du rapport entre l'individuel et l'universel fonde théoriquement la valeur pratique de l'idée de liberté, en nous empêchant de considérer cette idée comme certainement illusoire [1]. » Ainsi la relativité des principes de la science conçue comme le fondement d'un principe différent de la morale est à la base des spéculations de M. Fouillée en morale. Or ce n'est là rien moins que l'idée critique elle-même. — Quant au problème propre de la liberté, on pourrait croire que M. Fouillée en a demandé l'énoncé à Kant, si nous ne savions d'ailleurs qu'il ne faut voir dans la ressemblance des termes qu'une rencontre involontaire, mais d'autant plus significative. « Le défaut commun des systèmes de métaphysique de notre temps, dit M. Fouillée, c'est le vide ou l'hiatus qu'ils laissent subsister entre la réalité et l'idéal, entre le relatif et l'absolu, entre le phénomène et le noumène, entre le connaissable et l'inconnaissable..... Un problème se pose donc à notre époque : ne pourrait-on conserver la liberté, au moins comme idéal, dans la théorie, et donner à cet idéal un rôle actif, humain, individuel, de manière à réconcilier sur le plus vaste terrain possible le déterminisme et la liberté [2] ? » Et M. Fouillée ajoute : « Ce problème n'est pas seulement un problème philosophique; il est, par excellence, *le problème* philosophique [3]. » Or, Kant parlant aussi du problème suprême, de celui qui reste à résoudre après la constitution de la philosophie théorique et de la philosophie pratique, avait dit : « Le domaine du concept de la nature et le domaine du concept de la liberté sont séparés comme par un immense abîme, comme si c'étaient deux mondes différents. Cependant celui-ci doit avoir une influence sur celui-là, puisque l'idée de la liberté doit réaliser dans le monde sensible le but posé par ses lois. Il faut donc qu'on puisse concevoir la nature de telle sorte que, dans sa conformité aux lois qui constituent sa forme, elle n'exclue pas du moins la possibilité des fins qui doivent y être atteintes d'après les lois de la liberté [4]. » Il va sans dire que la solution de M. Fouillée diffère de celle de Kant. Mais on peut conclure, ce semble, que l'assiette de sa philosophie est principalement kantienne [5].

1. *La Liberté et le Déterminisme*, p. 333.
2. *Id.*, p. 343, 344.
3. *Id.*, p. VII.
4. Introd. à la *Crit. du jugement*.
5. Ajoutons que c'est là source où M. Fouillée a puisé ses plus hautes inspirations et, par exemple, cette idée qu'il aime à développer, que le problème final ne peut se résoudre que par l'action. Voy. aussi tout le beau chapitre sur la responsabilité, si riche et si profond. J'y signalerais volontiers telle page (p. 334) qui, pour l'intuition philosophique et l'élévation du sentiment, peut être mise à côté des meilleures pages de Kant.

I

On peut distinguer dans le livre de M. Fouillée les trois points suivants : la méthode qui est la méthode de conciliation; la thèse proprement dite qui se résume dans cette proposition que l'idée de liberté se réalise elle-même par le moyen du déterminisme, et une réfutation de l'indéterminisme, dont s'est enrichie la deuxième édition.

La méthode de conciliation était déjà signalée dans la préface de la première édition. C'est sur elle que se porta, paraît-il, le principal effort de la discussion dans cette soutenance de thèse qui eut un si grand retentissement et dont les assistants gardent encore le toujours vif souvenir. Depuis, l'auteur l'a exposée ici même [1] et l'a défendue contre certaines interprétations inexactes. Il ne semble pas cependant qu'elle puisse être l'objet d'un examen régulier tant qu'elle n'aura pas reçu un développement plus considérable. Pour que la conciliation dont parle M. Fouillée formât une méthode proprement dite, il faudrait, ce semble, que les deux propositions suivantes eussent d'abord été démontrées : 1° la vraie méthode de la philosophie est une méthode historique; 2° la vérité en philosophie réside dans les principes communs des systèmes contraires. On ne contestera pas en effet que la méthode de conciliation s'applique aux doctrines et non aux faits. On ne concilie pas les faits, on les explique; et il va sans dire que chaque système a la prétention d'apporter une explication universelle, c'est-à-dire l'explication de tous les faits. La méthode de conciliation a donc pour objet les conceptions des philosophes qui nous ont précédés; elle suppose que le principe d'explication doit être demandé désormais à l'histoire des spéculations antérieures et non à des spéculations nouvelles. Or cette proposition est loin d'être incontestable. Il semble même qu'elle ait quelque chose de contradictoire. Car si elle est valable pour nous, pourquoi ne l'aurait-elle pas été pour les philosophes des siècles précédents, successivement jusqu'aux premiers philosophes pour qui elle eût été à la fois vraie et inapplicable? — La méthode de conciliation suppose en deuxième lieu que le principe d'explication se dégage par une simple généralisation des systèmes différents, en sorte qu'il suffit de rapprocher les idées qui leur sont communes pour retenir toute la vérité [2]. Mais ne doit-il pas arriver au contraire que ce

1. *Revue philos.*, tome VIII, p. 1. La philosophie des idées-forces.

2. Je me hâte d'ajouter qu'en fait M. Fouillée ne l'entend pas tout à fait ainsi. Il se propose « de rechercher les convergences des systèmes pour réaliser l'idéal

procédé de simplification ne laisse en nos mains, à la place des systèmes vivants qu'il décompose, qu'un *caput mortuum*, un résidu insignifiant. Les productions de la pensée dans l'ordre philosophique sont des créations originales. En perdant leur caractère d'individualité, elles perdent aussi leur vérité. En fait, chaque système a consisté jusqu'ici dans le développement d'une idée originale, qui a pu être parfois une idée synthétique où reparaissaient des idées antérieures, mais transformées et subordonnées à un point de vue nouveau. Et la méthode de chaque système n'est autre que le procédé de formation de l'idée nouvelle. La méthode de Descartes est celle qui conduit à l'idée du mécanisme; la méthode de Leibnitz, celle qui conduit à l'idée d'une activité représentative; la méthode de Kant, celle qui conduit à l'idée d'une législation transcendantale de la nature. Autrement dit, une méthode en philosophie n'est que l'enveloppe d'un système. Si cela est vrai, la méthode de conciliation ne serait donc pas une méthode philosophique proprement dite, impliquant d'avancer tel système déterminé. Elle serait simplement l'expression et comme la formule de la démarche naturelle de la pensée de l'auteur, de cette pensée si ouverte à toutes les idées, si prompte à les saisir, à les attirer au passage par une sorte d'aimantation, les plus diverses, les plus considérables et les plus modestes[1], si agile aussi pour les rattacher à une idée centrale, à une vue personnelle à laquelle, à travers des changements inévitables, elle est demeurée fidèle, et où elle revient toujours pour se retrouver, l'idée d'une liberté radicale conçue comme le principe ou substance des choses, l'idée « libérale » et « libératrice » de la liberté.

II

La réfutation de l'indéterminisme remplit une suite de chapitres qui sont parmi les plus remarquables du livre. M. Fouillée y fait preuve de cette brillante fertilité d'arguments qui lui est habituelle, mais il a donné cette fois à sa pensée cette précision achevée qui fait les arguments décisifs. Il n'y a pas lieu de s'y arrêter, parce que les lecteurs de la *Revue* connaissent ces études qui ont paru d'abord ici, et qui ont donné lieu à des polémiques intéressantes. On peut seulement exprimer le vœu que l'argumentation de M. Fouillée

de la synthèse la plus large possible en extension et en compréhension ». Mais si cette synthèse consiste dans le rapprochement des parties communes aux divers systèmes, l'objection subsiste. Si elle se fait au moyen d'une idée supérieure, ce n'est plus la méthode de conciliation qui fournit cette idée.

1. Qu'on ouvre un livre de M. Fouillée; on ne parcourra pas les notes placées au bas des pages sans admirer l'étendue et le détail de ses informations.

triomphe définitivement non pas de l'indéterminisme en général dont l'idée répond, ce semble, à un besoin profond de l'esprit humain, mais de quelques-unes des manifestations récentes de cette doctrine, moins respectables que le principe qui les a inspirées, et, par exemple, de la théorie de la croyance volontaire. Ce paradoxe, propre à exercer la subtilité de nos jeunes philosophes, avait fait dans ces derniers temps une fortune surprenante. De tous côtés on nous assurait sérieusement qu'il n'y a point de certitude que volontaire, quelques-uns disaient de certitude scientifique. De tous côtés on nous proposait de parier pour ceci, pour cela, pour l'existence de Dieu, pour la morale, par cette raison que, dans l'incertitude universelle de nos jugements, le pari est la seule méthode de démonstration. Il semblait qu'il n'y eût que le scepticisme pour faire une bonne fin. Ce vertige mental, pour emprunter à M. Renouvier l'expression dont il s'est servi pour qualifier un état d'esprit très semblable [1], ne pouvait se prolonger beaucoup. Mais ce serait à désespérer de l'utilité de toute controverse, si les arguments de M. Fouillée ne débarrassaient pas le champ de la philosophie d'une erreur aussi palpable. Il est possible que les opinions philosophiques ne soient pas susceptibles de démonstration et de certitude, et que nous soyons cependant forcés d'agir comme si telle ou telle d'entre elles était certaine. Mais la nécessité de prendre parti pratiquement pour ou contre l'une d'entre elles n'ajoute ni n'enlève un *iota* à sa probabilité. Je ne comprends pas comment un penseur aussi profond et aussi parfaitement sincère que M. Renouvier ne s'est pas rendu sur ce point qui n'est pas lié nécessairement au reste de sa doctrine [2]. Il en a été réduit à soutenir cette étrange proposition que « la distinction du vrai et du faux dans la conscience est impossible, en tant qu'on regarde des jugements contradictoires entre eux comme imposés par la nécessité » ! Et comme M. Fouillée la retourne contre lui, car il est clair que la distinction est tout au moins aussi difficile, si on regarde ces jugements comme statués par un libre arbitre, M. Renouvier répond que « la vérité se discerne pour le partisan du libre

1. Voy. *Psychol. rationnelle*, tome II, p. 41.

2. Me défiant d'un premier jugement, je viens de relire toute la réplique de M. Renouvier (*Crit. philosoph.*, 12e année, tome Ier, p. 401). Je n'y puis trouver en faveur de sa thèse aucune raison, si ce n'est peut-être celle-ci : que l'examen des affirmations contraires suppose qu'elles sont « une matière d'option libre », ce qui est une nouvelle forme du *sophisme paresseux*. Je ne trouve pas non plus d'autre raison dans les *Discours laïques* (p. 132) de M. Secrétan, où l'on peut voir, soit dit en passant, que le philosophe de Lausanne n'a point emprunté cette théorie à M. Renouvier. Le germe s'en trouve au contraire dans ses travaux antérieurs. Voy. *Recherches de la méthode*, 1857.

arbitre exactement comme pour le déterministe, d'après la nature plus ou moins pressante des motifs évoqués entre lesquels il faut choisir » : proposition qui me paraît être précisément la contradictoire de sa thèse. Mais il y a plus. La distinction du vrai et du faux, et par conséquent la certitude ne sont possibles que pour les jugements que l'on conçoit comme nécessairement déterminés. Et dès qu'on suppose qu'ils sont libres, ils deviennent incertains. C'est ce qu'il est facile de démontrer, à l'aide de deux simples définitions. La vérité d'un jugement consiste dans sa conformité avec son objet. Quand j'énonce un jugement, la conformité de ce jugement avec son objet est indépendante de ma volonté [1]. Donc la vérité de ce jugement est indépendante de ma volonté. Or, la croyance est l'affirmation d'un jugement conçu comme vrai. Donc quand je crois à la vérité d'un jugement, je le conçois comme indépendant de ma volonté. Donc enfin la supposition que je ferais qu'il est à quelque degré que ce soit un acte de ma volonté ou de ma liberté implique contradiction. Le croyant qui s'apercevrait que sa croyance est l'effet de son désir cesserait aussitôt de croire. En attendant qu'on conteste ces propositions d'une simplicité élémentaire, on gardera le droit de ne voir dans la croyance volontaire qu'un euphémisme ingénieux pour désigner le doute.

III

Arrivons à la thèse de M. Fouillée. M. Fouillée s'est proposé de concilier le déterminisme avec la liberté en supposant l'intervention de l'idée de liberté dans le déterminisme de nos actes. Pour discuter cette thèse, pour l'apprécier surtout et reconnaître en quoi elle s'accorde avec les faits, en quoi elle s'en éloigne, il faudrait essayer, ce me semble, de développer l'idée du déterminisme appliquée aux actions de l'homme en écartant d'abord toute idée de liberté.

Cette idee du déterminisme est un concept philosophique. La science, sans doute, est déterministe aussi. Mais, comme elle est nécessairement bornée et relative, le déterminisme qu'elle suppose est

1. En examinant de plus près cette proposition, on retrouverait l'idée intéressante qui a dû être le point de départ de tant de spéculations suspectes. Il y a des jugements dont la vérité semble liée aux décisions de la volonté; ce sont ceux qui portent sur un état de choses futur dont l'action de celui qui juge se trouve être une condition. M. W. James, par exemple, a fort heureusement appliqué cette idée au problème de l'optimisme. Mais, même en ce cas, le jugement ne peut affirmer la réalité de l'objet, puisqu'elle est ambiguë; il ne peut en affirmer que la possibilité. Et en cela il reste parfaitement indépendant de la volonté et de ses déterminations.

également partiel et relatif. D'ailleurs le savant, placé plus près du fait réel que le philosophe, en apprécie mieux l'infinité inépuisable et souvent indéterminable pour nos moyens de connaître; cherchant à saisir la détermination réelle des faits, il en voit mieux le caractère spécial et variable d'un ordre de faits à un autre; il est donc naturel qu'il hésite à admettre la thèse du déterminisme universel, démesurément hypothétique pour l'empirisme dont il s'inspire d'ordinaire. Il est bien plutôt disposé soit à regarder la liberté humaine comme un fait d'expérience [1], et à en expliquer la possibilité par quelque échappatoire aux formules mathématiques du déterminisme dont il connaît d'ailleurs le caractère contingent, et pour ainsi dire arbitraire [2], soit à n'affirmer que des déterminismes d'ordres divers dont la liaison nous échappe et nous échappera peut-être toujours [3]. Notre ami M. Espinas ne posait pas bien la question, semble-t-il, quand il accusait le criticisme français de conspirer contre la science. Dans sa campagne en faveur de la science, il avait contre lui les savants plus que les philosophes. Le criticisme de M. Renouvier n'est pas une doctrine antiscientifique, tant s'en faut. Ses visées modestes, sa simplicité toute française, sa méthode phénoméniste et comme linéaire qui range à la suite toutes les réalités depuis le vide jusqu'à Dieu ou aux Dieux, le rapprochent plutôt pour la forme d'une science positive. Et nous savons, en effet, qu'il a son origine dans des idées mathématiques mises au service de l'intérêt moral [4]. Aussi est-il inattaquable au point de vue scientifique, aussi bien d'ailleurs que la plupart des systèmes de philosophie. C'est au regard de la raison philosophique qu'il paraît fragile. Il sera toujours bien dur pour la raison du philosophe de s'incliner devant un phénomène sans cause. Et une volition libre, qu'on la rapporte à la volonté de l'homme ou de Dieu, est un phénomène sans cause, du moment qu'elle ne résulte pas nécessairement des phénomènes antécédents. Tel est, en effet, l'énoncé bien simple du déterminisme : chaque phénomène résulte nécessairement des phénomènes antécédents; et, s'il est conçu comme un mouvement, il résulte de l'état mécanique du système dont il fait partie à l'instant précédent. Il semble qu'on puisse affirmer cette proposition sans être traité de philosophe rhéteur [5].

1. M. Berthelot, par exemple. Voy. *Revue des Deux-Mondes*, 15 nov. 1863 : *La science positive et la science idéale* : « L'homme sent qu'il est libre; c'est un fait qu'aucun raisonnement ne saurait ébranler. »

2. MM. Cournot, Boussinesq, Tannery.

3. M. Andrade. Voy. *Revue philos.*, tome XVII, p. 413.

4. Cf. *Critique philosophique*, 2e année, tome II, p. 292, le curieux essai de M. Renouvier pour démontrer la liberté par la « loi du nombre ».

5. Expression de M. Andrade, art. cité.

Et l'on entendrait volontiers sur ce point ainsi défini les explications des philosophes mathématiciens qui d'ailleurs démontrent fort utilement pour l'édification des profanes l'impossibilité d'appliquer telle formule mathématique à tous les ordres de faits. Car c'est autre chose de contester l'extension d'une loi particulière à des faits d'un autre ordre, autre chose de contester que les faits d'un ordre quelconque se produisent suivant une loi.

Pour développer l'idée de déterminisme, on peut se placer au point de vue du déterminisme mécanique, en le supposant applicable à la rigueur aux phénomènes physiologiques, comme il l'est à certaines classes de phénomènes physiques. A ce point de vue, l'homme n'est qu'un agrégat de matière dont les actes résultent nécessairement des mouvements des parties de l'agrégat incessamment modifiées par leurs réactions mutuelles et par l'action du milieu extérieur. Mais il s'agit de spécifier cette proposition générale pour y faire entrer les distinctions que présentent en fait nos diverses actions, et notamment la différence capitale de l'acte réflexe et de l'action volontaire. Car de dire en général que la volition est un acte réflexe accompagné de conscience, c'est revenir à la proposition générale qui nous sert de point de départ, « l'homme est un agrégat de matière, etc., » en laissant échapper la différence spécifique des faits que l'on considère. La psychologie physiologique est forcée de s'en tenir à ces généralisations superficielles, car lorsqu'elle essaye de pénétrer dans le domaine du mécanisme moléculaire où se produisent ces transformations d'énergie qui constituent tour à tour une impulsion, un acte instinctif, une résolution, elle se trouve en présence d'une matière d'une complexité presque inconcevable et dont les modifications élémentaires sont d'un ordre de grandeur également inconcevable. Cependant ne serait-il pas conforme aux principes de la psychologie physiologique de laisser de côté le phénomène matériel quand il échappe décidément à nos prises, pour considérer l'état de conscience qui en est l'équivalent? Précisément parce que l'état de conscience n'est pas un phénomène proprement dit, différent du mouvement de la matière nerveuse, mais qu'il en est seulement une expression singulière, une traduction, selon la comparaison bien souvent reproduite, on peut et on doit y recourir, en se réservant de transporter dans le texte original, par une interprétation convenable, les enseignements que la traduction aura fournis. Toute observation psychologique a donc une sorte de vérité, et elle prépare des matériaux au physiologiste. On ne voit pas d'ailleurs quel autre parti pourrait prendre le déterministe qui se propose de définir les conditions de la volonté humaine, que de s'attacher d'abord au fait de la volition

tel qu'il se présente à la conscience. A ce point de vue, on peut dire d'une manière très générale, mais à peu près exacte, ce semble, qu'il consiste dans la détermination d'un acte par l'idée du but de cet acte. Peu importe d'ailleurs qu'à l'idée ou motif se joignent toujours des mobiles, et qu'à l'action des mobiles s'ajoute encore l'action du caractère, « le facteur personnel », du moment que l'idée entre comme une condition dans l'ensemble des causes de l'acte. Arrêtons-nous donc à ce fait : la détermination d'un acte par une idée, ou *motivation*, pour examiner le caractère de ce déterminisme spécial.

On a souvent invoqué dans ces derniers temps comme une preuve de l'illusion du libre arbitre certains exemples de suggestion magnétique où le patient cédant sans le savoir à une influence toute-puissante croit agir de lui-même. On peut y voir en effet une illustration intéressante de la maxime spinoziste : « L'ignorance des causes de nos actions fait toute notre liberté. » Mais on devrait être, ce semble, frappé bien davantage de la merveilleuse disposition que l'organisme y révèle à se laisser pénétrer par les idées, et de cette puissance de l'idée, si singulière au point de vue mécanique. Quelques vibrations de l'air retentissent à l'oreille et apportent au cerveau du sujet des paroles comme celles-ci : « Témoignez de l'amour ou de la haine à cette personne... Revenez tel jour... Calmez-vous... Soyez laborieux... », et ce léger ébranlement suffit pour déterminer une série d'actes complexes et coordonnés, souvent même en opposition avec la nature ou les dispositions habituelles de la personne qui les accomplit [1]. De telles expériences transforment l'homme en une

1. A ce propos, et quoique ce ne soit pas de mon sujet, je demande à M. le Directeur de la *Revue* la permission de proposer une question dont j'attendais depuis longtemps que quelqu'un prit sur lui de saisir le public philosophique. A-t-on le droit de faire des expériences d'hypnotisme, même quand la personne qui en est le sujet s'y prête par un consentement exprès? On peut craindre que ce consentement ne soit pas toujours obtenu loyalement; car les personnes qui servent habituellement pour ces expériences sont livrées sans défense aux entreprises de ce genre par la faiblesse de leur esprit et l'infériorité de leur condition sociale. On peut craindre qu'il ne soit obtenu que d'une manière générale et non pour chaque épreuve, et particulièrement pour celles qui sont dangereuses ou douloureuses, et en fait beaucoup d'expériences excluent la possibilité d'un consentement préalable. On peut craindre surtout qu'il cesse d'être libre après la première; car le propre de ces pratiques est d'asservir entièrement le sujet à l'expérimentateur. Mais je n'examine pas ces difficultés; je suppose le consentement libre et éclairé du sujet, et je demande s'il donne à un savant le droit de faire des expériences sur une personne humaine. On admettra sans doute que le consentement d'un homme de bonne volonté ne donnerait à personne le droit de pratiquer sur lui des vivisections. Or, les pratiques du magnétisme sont des expériences à la fois psychologiques et physiologiques. Elles modifient profondément la perception, la mémoire, la sensibilité, le moral tout entier; elles modifient certainement dans la même mesure le système nerveux; en se répétant elles créent des dispositions habituelles proba-

sorte de marionnette dont le fil est aux mains de l'expérimentateur. Mais ce fil est une idée! En mettant à nu le fait de la détermination d'un acte par une idée, elles illustrent surtout cette grande vérité que la psychologie physiologique méconnaît presque nécessairement : les actions de l'homme résultent moins de son organisation physique que d'un milieu intellectuel qu'il porte dans son cerveau et où s'expriment l'ensemble des faits sociaux et jusqu'à un certain point l'ensemble des faits cosmiques. Cl. Bernard a montré que plus l'organisme se perfectionne, plus il devient indépendant du milieu extérieur : proposition d'un haut intérêt en physiologie. On peut en rapprocher cette proposition fondamentale en psychologie : plus le cerveau se perfectionne, plus son action devient indépendante de l'organisme.

Considérons d'abord le cas le plus simple [1], celui où l'idée a immé-

blement ineffaçables. M. Beaunis a montré qu'elles ne sont rien moins qu'une méthode d'expérimentation psychologique; il faut aller jusqu'au bout de cette idée : elles sont une méthode d'expérimentation psychologique parce qu'elles décomposent la personnalité. En elle-même, et comme par définition, une telle méthode ne fait-elle pas violence aux droits de l'âme humaine? On dira peut-être qu'il n'y faut voir qu'un traitement médical dont l'emploi est aussi légitime que tout autre. Sans nul doute, mais aux deux conditions suivantes : que le traitement soit prescrit et dirigé par un médecin, qu'il ne comporte aucune action qui n'ait pour but la guérison du malade, c'est-à-dire qu'il exclue toute expérience : conditions universellement acceptées dans la pratique médicale. Or, nous n'entendons parler que d'expériences faites par des amateurs, pour voir. M. Delbœuf nous confesse qu'il emploie ses vacances passées à la campagne à chercher autour de lui de jeunes et robustes paysannes pour les soumettre à ses recherches. M. Pierre Janet nous décrit la manière dont il a créé de toutes pièces un dédoublement de la personnalité. M. Bergson nous raconte comment il a greffé un second sommeil magnétique sur un premier chez un adolescent !) que lui avait passé un autre amateur de la ville. Ces expériences rendues publiques autorisent les autres. L'intérêt de la science qui les a inspirées sert de prétexte, dans la fureur d'hypnotisme qui sévit en ce moment en province comme à Paris, à une curiosité malsaine, ou, pis encore, à un charlatanisme intéressé et sans scrupules. Chacun de nous en peut citer des exemples. Or, l'intérêt de la science ne peut à lui seul créer un droit. La recherche scientifique est un exercice de notre activité qui peut avoir comme tout autre ses entraînements et ses égarements, et qui doit comme tout autre recevoir ses règles de la conscience. Après avoir usé sans compter de la vie animale pour ses fins propres, elle peut être tentée d'user de même de la vie humaine. C'est aux philosophes précisément qu'il appartient de maintenir la juridiction de la morale sur les œuvres de la science. Ce sont eux qui ont enseigné aux sociétés modernes ces belles formules qui consacrent l'inviolabilité de la personne humaine. C'est à eux de les rappeler, lorsqu'elles paraissent méconnues. Que les philosophes dont je citais les noms en soient juges. Est-il permis de mettre en balance l'intérêt d'une découverte avec le danger d'affaiblir dans la conscience publique le sentiment du respect religieux qui est dû à l'âme humaine chez tous les hommes également, même ou surtout chez les plus humbles?

1. Cf. Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. franç., tome II, p. 389 et la note p. 669. Il me semble que les réflexions qui suivent ajoutent quelques conclu-

diatement pour point de départ l'action exercée par un objet sur notre organisme. Quand elle reparaît dans la conscience pour déterminer un acte, c'est dans l'impression antérieure qu'il faut chercher la vraie cause de l'acte. L'objet peut être d'ailleurs proche ou éloigné, présent ou absent; il peut avoir disparu, et si l'on tient compte de l'hérédité, il peut avoir cessé d'exister depuis des siècles, n'importe; il agit encore par l'intermédiaire de l'idée. Traduit dans le déterminisme mécaniste, ce fait signifie que l'acte a été produit par un mouvement du cerveau qui ne dépend pas (au moins exclusivement) des mouvements des autres parties du corps, ni des mouvements extérieurs environnants, mais d'un mouvement extérieur effectué dans un temps qui peut être infiniment reculé. On croirait peut-être trouver une détermination semblable dans les machines de notre industrie, par exemple dans une horloge dont les aiguilles reproduisent le mouvement du soleil. Mais les machines, précisément parce qu'elles sont l'œuvre de notre industrie, réalisent des idées et retiennent comme principe de leurs mouvements la finalité qui est dans nos actes. Le mouvement d'une machine n'est rien autre chose, au fond, que le mouvement de nos doigts prolongé [1]. Pour concevoir un équivalent matériel de la motivation, il faudrait imaginer une horloge naturelle dont les rouages auraient été façonnés peu à peu par la rotation de la terre sur son axe, de manière à en conserver le mouvement et à en reproduire sur une échelle différente les phases successives. Tel serait en effet l'exemple et comme le schème de l'action vitale dans la conception mécaniste.

Mais toutes les idées ne répondent pas à des objets perçus. Il y en a, et ce sont les plus importantes, qui correspondent à des objets que nous ne pouvons pas percevoir et dont l'infinité dépasse de toutes parts nos impressions si bornées. Les idées morales, par exemple, expriment tout d'abord les conditions les plus générales et les plus stables de la vie sociale; elles expriment encore certaines conditions plus générales de l'accord des sociétés humaines avec le monde, avec cette partie du monde qu'elles habitent; on ne peut même contester qu'en certaines consciences elles ont été comprises et acceptées comme exprimant l'accord de l'humanité avec l'Être universel. Or ces idées contribuent, en une certaine mesure, à un certain degré, à déterminer nos résolutions. Comment interpréter ce fait dans le mécanisme? Il

sions à celles de Lange, et, sans condamner la thèse matérialiste, montrent que le développement logique en est infiniment plus difficile que Lange ne le supposait.

1. La vieille comparaison qui assimile les objets naturels et le monde lui-même à une machine est en réalité la plus simple et la plus parfaite expression de la croyance en un Dieu créateur.

ne suffit plus d'imaginer des modifications organiques persistantes résultant de l'immense série d'expériences qui sont la source des idées morales. Car ce n'est pas seulement par leur contenu sensible que ces idées déterminent l'action, mais encore par la généralité qu'elles expriment. Lorsqu'à la bataille de Véséris, le consul Décius se dévouait pour la patrie, la cause de son action résidait dans une idée générale et non dans les perceptions particulières d'individus ou de monuments qui ne sont que la matière de cette idée et qui, dépouillées de la dignité de l'Universel, perdraient évidemment toute autorité sur la conduite [1]. Au point de vue mécanique, il faut donc supposer, outre des impressions cérébrales persistantes, des connexions et des transformations des modifications primitives en correspondance avec la généralisation des idées, et propres à donner naissance à un mouvement final tel qu'il aurait été produit par l'action simultanée sur l'organisme de la totalité des objets innombrables que l'idée exprime; il faudrait même dire de l'universalité des objets, si l'on ne regarde pas comme absolument vide l'idée de l'Être universel.

Ce n'est pas tout. L'idée ne correspond pas seulement à ce qui a été et qui n'est plus, mais encore à ce qui n'est pas et qui sera. Elle reflète l'avenir. Et la volition consiste précisément dans la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui sera. Elle ne dépend donc pas seulement du passé, mais encore, d'une certaine manière, de l'avenir. L'astronome qui se transporte sur un point du globe pour assister à une éclipse de soleil accomplit une action à laquelle il faut bien reconnaître, d'une certaine manière, pour condition partiellement déterminante le fait à venir, puisqu'elle ne se produirait pas, si le fait ne devait pas avoir lieu [2]. Sans doute les conditions immédiates de l'acte sont présentes dans la conscience et conséquemment dans le cerveau du savant voyageur; mais nous sommes forcés de supposer que son état cérébral, par un mécanisme intérieur de plus en plus compliqué, correspond non plus seulement à une infinité d'événements antérieurs, mais encore à des événements futurs, et que c'est en vertu de cet arrangement même qui fait qu'il s'adapte à des événements futurs, qu'il détermine l'action. Donc l'idée déterminante et le mouvement cérébral

1. Il est permis sans doute, par une généralisation extrême, de ne voir dans un acte de ce genre qu'une action réflexe. Mais d'abord il devient difficile de définir l'excitation qui la provoque (souvent une parole, comme dans l'exemple cité plus haut), et puis, cela ne dispense pas de chercher à concevoir le mode de formation du mécanisme qui la produit.

2. Est-ce encore une action réflexe? Si l'on veut. Mais l'excitation semble encore plus difficile à définir, et il faut supposer dans l'organisme une faculté de s'adapter à des conditions qui ne sont pas encore données.

qui en est la substance sont bien tels qu'ils l'auraient été s'ils avaient été directement produits par la perception directe des événements futurs. Enfin, quand il s'agit des idées morales qui appliquées à l'avenir forment pour notre pensée un idéal, c'est-à-dire un ordre de choses qui ne se réalisera que par le moyen des actions que l'idée de cet ordre détermine, ce genre de détermination atteint le plus haut degré de complication possible, et ne comporte plus guère d'interprétation mécanique précise. Il faudrait du moins supposer encore que le mouvement cérébral qui donne le branle à l'action est dû à un mécanisme intérieur qui, en développant ses virtualités propres, a atteint un état tel qu'il aurait dû résulter de l'action simultanée d'une immense série d'antécédents et de conséquents extérieurs futurs. Hypothèses étranges peut-être, mais inévitables, si l'on veut traduire dans le mécanisme ce phénomène, étrange aussi, de la représentation qui fait de notre conscience individuelle une expression de l'univers. Par conséquent, si l'on a toujours le droit de dire, au point de vue du mécanisme, que l'homme qui agit avec réflexion sous l'empire d'une conviction morale agit nécessairement, et manifeste simplement au dehors l'état de son cerveau ; néanmoins, quand on examine en quoi consiste cette nécessité, et quelles sont les conditions déterminantes de cet état du cerveau, on doit reconnaître que cet état et l'acte qui en est la suite sont indépendants au moins en partie de l'état des autres organes du corps, c'est-à-dire de l'individualité physique, indépendants du milieu cosmique dans son état actuel et dans la totalité de sa durée passée, et qu'ils dépendent au contraire, d'une certaine manière, grâce à une adaptation obscure du mécanisme cérébral, de l'état futur de ce milieu ; bref, qu'ils correspondent, dans la mesure où nos idées sont adéquates, à l'état total de l'univers. Cette détermination d'un caractère spécial peut recevoir un nom spécial. C'est elle que les moralistes de tous les temps ont désignée par les mots de liberté morale. L'homme est libre quand il est déterminé à agir par l'idée d'un bien universel, c'est-à-dire quand il obéit à sa conscience, au dieu intérieur : « Deo servitus, summa libertas. »

Ainsi peut se concevoir le développement de l'idée du déterminisme sous un de ses aspects, le principal aujourd'hui, celui du déterminisme mécaniste. Le mécanisme prépare et réalise dans le cerveau de l'homme les conditions de l'indépendance relative de sa volonté, il lui permet de faire de ses actes l'expression d'un idéal d'une grandeur infinie ; et il produit effectivement en de rares circonstances la plus haute réalité qui soit au monde, la liberté morale.

Mais ce n'est pas tout. Nous pouvons démontrer maintenant que

ce même mécanisme doit donner naissance au sentiment subjectif du libre arbitre, et le justifier en le fondant. En effet, dans la phase obscure où, sous la forme de mouvements moléculaires intra-cérébraux, il s'isole du milieu cosmique pour s'adapter d'avance à un état futur de ce milieu, il produit des actes qui contribuent à déterminer cet état. De sorte que, d'un côté, ces actes sont bien tels que s'ils étaient déterminés par l'action de cet état futur sur l'organisme, comme il a été montré plus haut; et que, d'autre part, ils constituent partiellement cet état. Par suite, la conscience doit se représenter à la fois cet état futur comme déterminant ses actes et comme déterminé par ses actes. Il en résulte qu'elle ne peut le concevoir comme déterminé absolument de telle ou telle manière, mais qu'elle doit se le représenter au moyen de deux idées au moins, l'une, correspondant à ce qu'il sera, abstraction faite de l'action, l'autre à ce qu'il deviendra, si l'idée de cet état détermine l'action. Il est donc nécessaire que l'avenir se représente en notre conscience comme ambigu, comme indéterminé en tant qu'il dépend de notre action. Le déterminé qui est la catégorie de la pensée ne s'applique pas à l'action future, et il est vrai de dire, sous un certain rapport, que l'indéterminé est la catégorie de l'action. Aussi lorsque la pensée réfléchit sur l'enchaînement des actions passées avec les actions futures, il doit se produire une sorte d'interférence des deux concepts contraires, qui a toujours fait la principale difficulté du problème de la liberté, et qui prolongera, en effet, la discussion tant que le sentiment du libre arbitre n'aura pas été expliqué exactement [1]. Or, il ne l'a pas encore été nettement, semble-t-il. Les défenseurs du libre arbitre, qui en affirment la réalité objective, ont signalé seulement une contradition entre la croyance du fataliste et sa manière d'agir, et l'ont objectée comme une preuve de son erreur [2]. Et les déterministes, pour qui le libre arbitre n'est qu'une illusion, ont cru en trouver la cause dans l'ignorance des causes de l'action. Mais, d'une part, il n'y a pas de contradiction entre le système et la conduite du fataliste, parce que le fataliste peut fort bien concevoir sans contradiction que l'avenir soit absolument déterminé et que cependant ses actes futurs, en se représentant d'avance en sa conscience, s'y repré-

1. M. Liard a esquissé une théorie de la liberté dans son livre sur *la science et la métaphysique*. Avec sa grande pénétration, il est allé tout droit au point où la cause mécanique paraît faire place à l'action de la cause finale. Mais cherchant une liberté réelle, il a cru la trouver dans cette « métamorphose du mécanisme primitif en finalité », qui n'est cependant que le passage d'un point de vue à un autre. De là l'insuccès final de sa tentative.

2. Aujourd'hui encore M. Renouvier argue de cette contradiction, comme on l'a fait de tout temps.

sentent comme indéterminés. Et, d'autre part, l'illusion du libre arbitre ne s'explique pas par l'ignorance des causes de l'acte, parce que l'ignorance de la cause, à elle seule, ne peut produire l'idée de l'indétermination de l'acte. Au contraire l'ignorance des causes de l'action est elle-même l'effet de cette illusion. La conscience qui se représente comme indéterminé l'avenir dont l'idée détermine ses actes ne pourrait concevoir les causes de son acte comme absolument déterminées de telle ou telle manière. Il serait donc contradictoire qu'un être, quel qu'il soit, fût-il parfait, s'il agit volontairement, c'est-à-dire en vue de l'avenir, pût connaître parfaitement les causes de son action. Le sentiment du libre arbitre tient en réalité à la nature de la représentation. Il ne trouve son explication que dans une théorie exacte du déterminisme de la volonté.

Peut-être ce qui précède suffit-il à donner l'idée de ce que peut être cette théorie. Les principes en ont été posés par Leibnitz. Il ne me semble pas que l'exposition en ait été achevée après lui. C'est encore à M. Fouillée qu'elle doit ses plus importants développements qui resteront, si je ne me trompe, acquis à la philosophie. Elle ne fait pas cependant l'objet de sa thèse. M. Fouillée a voulu *concilier* le déterminisme avec la liberté; nous pouvons maintenant examiner l'idée qu'il a proposée dans ce but.

IV

Peut-être ses réflexions ont-elles eu leur point de départ dans ce simple argument d'école : « Nous croyons être libres, donc nous le sommes. » En y réfléchissant, M. Fouillée a cru s'apercevoir que, si nous ne le sommes pas, du moins nous pouvons le devenir, et il a conçu cette hypothèse si ingénieuse, qu'il a étendue depuis à tous les faits de l'ordre moral [1] : l'idée de liberté se réalise nécessairement; elle n'est d'abord qu'une idée abstraite et fictive; elle devient nécessairement une réalité. L'argumentation peut se réduire aux termes suivants : « A l'origine, notre activité est absolument déterminée; mais notre ignorance de la totalité de ses déterminations produit en nous l'idée d'une indétermination partielle. Cette idée est fausse à l'origine; mais, une fois formée, elle agit comme toute idée et détermine une indétermination réelle de la volonté à l'égard de toute espèce de cause ou de motif déterminant. » L'argument est subtil, aussi subtil que ceux de Zénon, et, comme eux, il n'est pas dû

1. M. Fouillée parle de même de la réalisation de l'idée du droit, de l'idée du moi, et même de l'idée de responsabilité.

à un simple jeu de concepts, mais il emprunte en partie sa subtilité à la nature des choses. Aussi est-il également embarrassant de l'écarter et de l'accepter. Ce qu'on y a objecté de plus pressant, c'est que l'idée de liberté qui nous rendrait libres serait elle-même déterminée[1]. Mais c'est précisément la thèse de M. Fouillée : il a prétendu montrer que le déterminisme lui-même produit la liberté réelle de la volonté. Telle est l'idée qu'il faut examiner. Pour cela, il est nécessaire de définir précisément la liberté dont il s'agit ici, et de distinguer, en faisant subir à la pensée de l'auteur une certaine violence, deux idées qu'il s'est toujours refusé à séparer et qu'il a conçues comme les deux *moments* successifs de la liberté, l'idée de l'indéterminé et l'idée de la perfection morale. Il semble cependant incontestable que si la liberté ne désigne que l'idéal de la moralité, l'objet même de la discussion s'évanouit; et nous restons en présence du déterminisme moral tel qu'il a été défini plus haut. Si, au contraire, l'idée de la liberté est *conciliée* avec l'idée du déterminisme, c'est qu'elle désigne un contraire du déterminisme, à savoir une indétermination quelconque. Telle est donc la question précise qui se présente : « Y a-t-il dans la conscience humaine une idée de l'indéterminé qui se réalise elle-même? »

Et d'abord comment faut-il concevoir cette réalisation de l'idée? M. Fouillée croit-il que l'idée se réalise comme un idéal qui détermine des actions appropriées? C'est ainsi qu'il l'a compris sans doute à l'origine, et peut-être l'affirmerait-il encore aujourd'hui. Ce n'est cependant pas la théorie qu'il a développée depuis la première édition de sa thèse, celle qu'il expose à maintes reprises dans la deuxième édition. L'idée de liberté est devenue pour lui *l'idée de la force des idées*, et elle se réalise, en tant qu'*idée-force*, en se transformant en un mouvement de translation. « Il y a en psychologie un principe capital. Toute idée, surtout l'idée d'une action possible, est une image, une représentation intérieure de l'acte; or la représentation d'un acte, c'est-à-dire d'un ensemble de mouvements, en est le premier moment, le début, et est ainsi elle-même l'action commencée. Si cette idée était seule, elle se réaliserait en se concevant[2] ». Ailleurs[3] : « Toute idée est une action réfrénée, bref un mouvement de tension qui se changerait toujours en mouvement de translation s'il n'était contrebalancé par d'autres ». L'idée de liberté est donc comme les

1. Voy. *Revue philos.*, tome XVI, p. 613, un article très serré de M. Secrétan. Le plus solide de ses arguments me paraît être celui qui est signalé dans le texte.

2. *La liberté et le déterminisme*, p. 3.

3. *Id.*, p. 162. Cf. p. 75.

autres idées un mouvement commencé, et quand elle s'achève en un mouvement musculaire, ce mouvement est libre. Il semble que cette théorie rapproche et confond des conceptions essentiellement différentes. L'idée de liberté, lorsqu'elle désigne une indétermination quelconque, est un concept métaphysique. L'idée de la force des idées est une idée populaire et vague, tant que l'analyse ne l'a pas résolue en d'autres plus simples. Enfin l'idée du rapport de l'image et du mouvement est un concept physiologique. Or : 1° cette dernière idée est elle-même extrêmement complexe, et par conséquent malaisée à préciser. Est-il vrai que l'image soit un mouvement commencé? Il semble que le rapport de l'image et du mouvement doive être ramené au rapport de la sensation et du mouvement, puisque l'image n'est qu'une sensation, ordinairement affaiblie. La sensation, il est vrai, est ou tend à être suivie d'un mouvement; mais elle n'est pas elle-même ce mouvement à l'état naissant; car elle produit des mouvements différents selon qu'elle modifie d'une manière agréable ou pénible l'état général de l'être vivant : si elle est agréable, elle est suivie d'un mouvement de préhension; si, en d'autres circonstances, elle est pénible, d'un mouvement de répulsion. Ce qu'on peut dire de plus clair, ce semble, de la sensation et conséquemment de l'image, c'est qu'elles *déterminent* des mouvements [1].

2° Le moraliste, l'historien parlent à bon droit de la puissance des idées pour l'opposer à la force brutale des faits. Le psychologue peut en parler aussi, comme nous l'avons vu, en considérant l'idée comme un intermédiaire entre la volonté et l'objet qui est le but de la volonté. Mais est-ce à dire que toute idée tende à se réaliser par une sorte de fascination passive? Tout au plus pourrait-on le concevoir des idées qui sont des images, mais non de celles qui sont abstraites, non des concepts. Que dire à présent de ce concept que le langage permet sans doute à M. Fouillée de nommer mais que l'esprit humain n'avait même pas formé distinctement jusqu'ici : « le concept de la force des concepts »? Est-ce encore une image? et si quelque image l'accompagne, comme il est vrai, a-t-elle la moindre ressemblance avec le contenu du concept, en constitue-t-elle la compréhension à quelque degré que ce soit? Pour moi, je n'aperçois d'autre image dans cette idée que les mots mêmes qui l'expriment, et toute la réalisation de l'idée que je puis constater en ce sens s'achève dans la prononciation de ces mots.

1. V. sur ce point les intéressantes analyses de M. Bain, qui croit trouver l'origine de la volonté dans la loi qui lie la prolongation ou la cessation du mouvement spontané au plaisir et à la douleur (*Les Sens et l'Intelligence*, trad. fr., p. 258; V. aussi *les Émotions et la Volonté*.)

3° Enfin l'idée de l'indétermination de la volonté n'est ni une image, ni l'idée d'une action, ni l'idée d'un objet; elle n'est pas même l'idée d'un rapport; elle est précisément l'idée de la négation d'un rapport. Comment concevoir d'une telle idée les attributs que M. Fouillée lui assigne? Elle serait un mouvement commencé? Elle tendrait à produire des mouvements? Si elle était seule dans la conscience, elle se réaliserait en se concevant? La répugnance qu'il y a que des idées aussi différentes puissent être unies dans une idée conciliatrice apparaît ici suffisamment.

Mais peut-être le mieux est-il de renoncer à cette hypothèse physiologique des idées-forces, et de revenir bonnement à la première forme de l'hypothèse, telle qu'elle s'est présentée d'abord à la pensée de l'auteur, et qui est en effet plus simple et plus claire. La liberté serait un idéal qui se réaliserait progressivement par son influence sur la conduite. En est-il vraiment ainsi cependant? Que cela ne soit pas vrai pour l'immense majorité des hommes, on en peut donner, ce semble, une raison suffisante : c'est que l'immense majorité des hommes ne forme pas distinctement l'idée du libre arbitre. Comme l'a dit, je crois, Schopenhauer, la conscience vulgaire ne va pas au delà de cette affirmation : « J'aurais pu agir autrement, si j'avais voulu. » Mais qu'on lui demande : « Aurai-je pu vouloir autrement? » elle restera muette. Le professeur qui discute devant ses élèves le problème du libre arbitre doit commencer par former dans leur esprit le concept qu'il examine, et, pour cela, il doit les amener d'abord à former le concept de la nécessité qu'ils déduisent sans trop de peine des lois de leur pensée. Et c'est seulement lorsqu'ils ont conçu la nécessité, qu'ils peuvent concevoir la liberté. Cela ne veut pas dire que l'idée du libre arbitre soit étrangère à la conscience; mais elle n'est pas pensée distinctement dans la conscience vulgaire; elle ne peut donc y jouer le rôle d'un idéal que détermine des actes. Est-ce donc pour ce petit nombre d'hommes, les philosophes d'Europe depuis Chrysippe, que le libre arbitre peut être un but? On cite bien un certain nombre d'entre eux qui levaient en effet les bras, tantôt le droit, tantôt le gauche, pour prouver leur libre arbitre. Mais tout le monde a bien compris qu'ils se proposaient avant tout de défendre une cause qui leur était chère et de prouver qu'ils avaient raison [1]. En réalité, il n'est pas plus possible au philosophe qu'au vulgaire d'agir en vue de la liberté. Et voici pourquoi : l'idée de l'indéter-

1. J'ai entendu parler d'un vieux professeur qui profitait de cette occasion pour humer une large prise de tabac. Peut-être sa conscience s'y trompait-elle; mais ses élèves ne s'y trompaient pas; et ils apercevaient fort bien, caché sous le voile de l'idée pure, le malin démon de la concupiscence.

mination des actes n'enveloppe pas plus un acte qu'un autre, elle ne peut être la raison, le motif d'aucun acte; donc elle n'est pas une raison d'agir. « On ne veut pas sans raison, dit M. Fouillée, mais on peut vouloir pour la raison de vouloir [1]. » La raison de vouloir n'est pas la raison de vouloir telle chose; elle n'est donc pas une raison : l'idée implique contradiction. Il implique de dire que l'idée de l'indéterminé détermine jamais un acte. Donc la liberté n'est pas un idéal, elle n'est pas un but, elle n'est pas une raison, et conséquemment il n'est pas possible d'en concevoir la réalisation. Je n'oublie pas d'ailleurs que M. Fouillée affirmerait aussitôt qu'il n'entend nullement par « la volonté libre » un vouloir indéterminé, mais bien la personnalité morale, la perfection, l'union des personnes par l'amour, etc., toutes idées qui sont en effet des raisons et des fins. Mais il n'en est pas moins permis de conclure qu'il n'y a pas dans la conscience humaine une idée de l'indétermination qui se réalise elle-même ou qui détermine de quelque manière que ce soit une indétermination réelle de la volonté.

Faut-il croire que cette idée ne corresponde à rien de réel dans la conscience et dans la nature des choses? Tel n'est pas, du moins, le résultat de cette discussion. Elle tend à prouver seulement que la conciliation du déterminisme et de l'indéterminisme ne se peut concevoir comme M. Fouillée l'a supposé. D'autres conciliations peuvent être tentées. Kant, de qui procèdent toutes ces recherches, en a proposé une à laquelle il est encore aujourd'hui permis de se tenir. Il semble que M. Fouillée ait été entraîné dans une voie sans issue précisément par sa méthode de conciliation, ou, pour mieux dire, par sa manière de concevoir la conciliation des idées. On peut, en effet, concilier des principes différents soit par un procédé d'identification, en montrant qu'ils dépendent d'un commun principe, soit par un procédé de distinction, en montrant qu'ils sont vrais à des points de vue différents. M. Fouillée suppose toujours et cherche à déterminer un point de convergence des idées contraires. Pour le déterminisme et la liberté, par exemple, il les a rapprochés en les plaçant sur le même plan, sur le terrain des phénomènes mécaniques eux-mêmes, et il les a fait entrer au même titre dans une même idée où il a cherché à les unir, le concept explicatif de la relation causale. Il en est résulté que sa thèse, travaillée par une sorte de contradiction intérieure, a dû se transformer peu à peu en faisant effort pour exclure tout élément d'indétermination, et pour ne retenir à la fin qu'une idée de spontanéité, de développement universel. C'est le changement qui

1. *La liberté et le déterminisme*, p. 225.

s'est opéré de la première à la deuxième édition, et qui en fait la principale différence [1]. Il entrait plus d'indétermination dans sa première conception de la liberté; il n'en reste que bien peu dans sa conception actuelle. Il en reste encore cependant; sans quoi l'auteur ne nous parlerait plus d'une conciliation, même « approximative », de concepts contraires. Mais il n'aurait pu renoncer absolument à cette conciliation sans être conduit à écrire un livre nouveau où il aurait dégagé nettement de tout ce qui la surcharge et la complique, la partie solide et durable de sa thèse sur la liberté, à savoir la théorie du déterminisme de la volonté. C'est ainsi que le penseur lui-même ne fait pas toujours ce qu'il a d'abord voulu faire, et que ses idées se développent autrement qu'il ne l'a prévu. Qu'importe, si elles agissent utilement sur la pensée publique et y marquent leur trace? Or de quelle œuvre en ces dernières années pourrait-on le dire plus justement que du livre que nous venons d'examiner?

DARLU.

1. On en trouve la trace presque à chaque page. Un exemple suffira. La première édition se terminait par une sorte de mythe qui nous montrait Prométhée brisant ses chaînes dans un élan de charité. M. Fouillée reproduit ce mythe, mais il en modifie le sens. Il avait écrit : « La merveille que la pensée et le désir cherchaient en vain, un suprême élan de l'amour l'accomplit... Prométhée est libre. » M. Fouillée se corrige et met : « Un suprême élan de l'amour *parait l'avoir* accomplie... Prométhée, *autant qu'il est possible à l'homme*, est libre. » Le premier essor de la pensée est ainsi réprimé. On pense à une abeille qui, craignant d'être emportée par le vent, charge ses ailes de quelques grains de poussière.

L'AME DE L'EMBRYON
ET L'AME DE L'ENFANT[1]

I

La psychologie de l'enfant est décidément constituée. Elle est en train de se faire sous nos yeux. La méthode est trouvée, l'impulsion donnée; des faits nombreux sont déjà recueillis, les grosses généralisations ébauchées. La méthode est essentiellement comparative; elle est, de plus, physiologique. Ce sera seulement affaire de goût, de tact, d'habitudes logiques et professionnelles, que de mesurer sa part à la physiologie dans ce domaine de l'expérimentation psychique. La difficulté, d'ailleurs, n'est plus là; elle est dans la limitation du champ d'observation. Les essais généraux et les journaux biographiques ont rendu des services; mais les premiers n'ont plus à nous donner la première vendange des inductions provisoires; les seconds, jusqu'ici, n'ont pas su résister à la tentation de grouper autour d'un seul sujet des faits provenant de sources diverses, et de risquer, eux aussi, des généralisations prématurées.

C'est en cessant de s'universaliser en quelque sorte, en se concentrant sur un point très précis et très limité, que chaque science spéciale, et celle de l'enfant en est une, peut s'assurer des progrès rapides et durables. Les recherches ainsi comprises, si elles sont poursuivies avec constance et sagacité, ne manqueront pas d'aboutir à des résultats précieux. Telle sera, je n'en doute pas, l'issue d'une très louable enquête sur l'enfance, que la section pédagogique de la Société américaine des sciences sociales résidant à Boston vient d'ouvrir, sur l'initiative de Mistress Talbot. Elle a fait appel aux mères, leur demandant des notices individuelles sur le développement de l'intelligence des enfants. M. Morselli, qui a publié dans la *Rivista pedagogica italiana* un très intéressant article sur cette enquête psychologique, craint qu'elle n'aboutisse à des résultats indécis,

1. W. Preyer, *Physiologie spéciale de l'embryon*, 1 vol. in-8, 642 p., trad. par le Dr Wiet. — *L'âme de l'enfant*, in-8, 556 p., trad. par le Dr de Varigny librairie Felix Alcan, 1887.

parce que la mémoire des parents peut être influencée par la tendresse paternelle et maternelle. Mais n'avons-nous pas vu des savants oublier presque leur rôle de pères en observant les faits et gestes de leurs enfants? Les noms de Tiedemann, Taine, Egger, Preyer, nous sont de sûrs garants que nombre de pères, en collaboration avec leurs femmes, pourront envoyer des notices tout à fait sérieuses.

Ils y seront, d'ailleurs, grandement aidés par la précision même du questionnaire qu'on les prie de remplir. Ce questionnaire est bien restreint, et c'est son plus grand mérite. Ce n'est, d'ailleurs, qu'un commencement; le reste viendra à son heure. Tel qu'il est, je le recommande aux parents français, et aussi aux Sociétés fondées pour l'instruction de l'enfance, et même à notre Société de psychologie physiologique. Une enquête de ce genre, dirigée par des savants et des penseurs tels que les membres de cette savante société, pourrait faire l'œuvre que M. Ochorowicz attendait d'un grand congrès psychologique.

Voici, en tout cas, ce modeste questionnaire. « Première série. Registre du développement physique : nom de l'enfant, nom et profession du père, lieu et année de la naissance du père, de la mère, de l'enfant. Poids de l'enfant à la naissance, à trois mois, à six mois, à un an. L'enfant est-il sain et robuste, ou non? — Seconde série. Registre du développement mental. A quel âge l'enfant a-t-il commencé à manifester de la conscience, et de quelle manière? Quand a-t-il commencé à pleurer? A reconnaître sa mère? A observer ses mains? A suivre avec ses yeux la lumière? A tenir la tête droite? A se tenir avec ses pieds par terre? A se traîner à terre? A s'asseoir? A se maintenir sur ses pieds? A marcher seul? A tenir un objet mis dans sa main? A toucher et à prendre les jouets? A se servir adroitement de la main droite ou de la main gauche? A connaître la douleur, comme serait celle d'une piqûre d'épingle? A montrer du plaisir et du dégoût à propos des saveurs? A se montrer sensible aux sons? A connaître la lumière de la fenêtre et à se tourner vers elle? A avoir peur de la chaleur du poêle? A parler? Et qu'a-t-il commencé à dire? Combien de mots, quels mots disait-il à un an? A dix-huit mois. A deux ans? » Les auteurs de ce questionnaire ont manifestement utilisé les travaux récents des psychologues et des physiologistes sur les divers points dont il est ici question. Que de chances de succès, je le répète, n'aurait pas une enquête de ce genre, non seulement inspirée, mais conduite par des savants et des psychologues de profession!

Les enquêtes dont les auteurs ne visent que le grand public n'en continueront pas moins à rendre de signalés services. Mais ils

devraient, à mon humble avis, profiter de l'exemple qui leur est donné par les pédagognes de Boston. Limitez-vous, leur dirai-je. Bien qu'impatients de généraliser les résultats de vos recherches et d'en faire aussitôt bénéficier la psychologie scientifique, cantonnez-vous dans un département très circonscrit du sujet. Par exemple, de soigneuses monographies de la mémoire, de l'attention, de l'imagination, de la sensibilité affective, de la moralité, etc., étudiées chez un enfant ou des groupes d'enfants, ne réuniraient-elles pas très utilement les avantages du journal individuel et ceux de la monographie d'un genre? On pourrait étudier ainsi à part, chez les deux sexes, chez les petits enfants et chez les adolescents, toute la série de ce qu'on a appelé les facultés et les sous-facultés humaines, en un mot, tout le développement psychologique de l'enfance [1].

Les deux livres de M. Preyer que je me suis proposé d'apprécier ici, et surtout le second, seront très utiles à consulter pour les futurs auteurs de monographies psychologiques. Ils ne sont, ni l'un ni l'autre, des modèles du genre, qui est encore à créer; mais le second en donne çà et là des échantillons intéressants.

II

L'étude des mouvements, qui tient tant de place dans la psychologie générale, quand elle sera plus avancée pour l'embryon, sera d'un grand intérêt pour les philosophes. Il est vrai que le cerveau, le cervelet, et même la moelle allongée, ne paraissent pas nécessaires à leur production primitive; mais ils le seront plus tard. M. Preyer étudie avec soin ces manifestations de la motilité, antérieures, dit-il, à la sensibilité, et qui viennent ou non à la suite d'une excitation externe. Nous touchons ici au problème absolument obscur de la nature et des origines de la conscience. C'est pourquoi cette affirmation : « la motilité apparaît régulièrement plus tôt que la sensibilité », me paraît quelque peu téméraire. L'isolement de l'œuf dans son milieu interne rend les influences du monde extérieur sur lui minimes, cela est évident; mais n'oublions pas que cet isolement n'est que relatif, qu'il y a communication indirecte par le milieu interne avec le milieu externe, et qu'il ne faut pas préjuger de la sensibilité initiale par le peu que nous savons du développement ultérieur. Les expériences directes, soit sur l'embryon enfermé, soit sur l'embryon prématurément venu au jour, indiquent, tout au moins

1. Je m'essaye, pour ma modeste part, à une monographie de ce genre, dans une étude que je publierai prochainement sous ce titre : *Le sens du beau chez la petite fille.*

pour la dernière période de la gestation, un riche ensemble de facultés aptes à entrer déjà en exercice. Or, il est permis de se demander si l'expérimentation sur le fœtus, par la pression et l'acuponction, est la seule qu'on puisse faire, même en l'état actuel de la science. La psychologie comparée de l'embryon entre à peine dans sa phase d'organisation, et les observateurs tels que M. Preyer sont capables de lui donner une vigoureuse impulsion. Peut-être arrivera-t-on sans peine à noter, longtemps avant l'époque où on les a déjà constatées, des manifestations aussi certaines de sensibilité que de motilité dans l'œuf animal et le fœtus humain. Et puis, où quand commence la sensibilité?

Pour le moment, estimons-nous heureux, sinon satisfaits encore, des quelques résultats acquis par M. Preyer à ces intéressantes recherches d'embryologie psychologique. L'existence de l'embryon, nous dit-il, est analogue à celle d'un sommeil sans rêve. Il en est à peine tiré par les vagues et rares sensations que lui permet d'éprouver l'imperfection de son appareil nerveux terminal soit à la périphérie, soit au centre. Mais ces sensations, tout accidentelles, dues le plus souvent à l'influence d'excitations inadéquates, ne doivent pas être tout à fait perdues pour le développement futur.

A défaut de la sensibilité proprement dite, l'excitabilité de la peau existe très tôt chez l'embryon. L'embryon d'une femelle de cobaye en état de gestation très avancée communique des oscillations parfois très rapides à la tête de l'aiguille avec laquelle on le pique; la pression faite avec le pouce et l'index produit de nombreux mouvements de répulsion; extraits de l'utérus, des embryons de lapins, également proches du terme, répondent par des mouvements incoordonnés, mais vigoureux, à de fortes excitations électriques, traumatiques, chimiques ou thermiques. — Parmi les sens liés au développement complet des nerfs cérébraux sensoriels, celui du goût est le premier manifeste. Un anencéphale humain (expérience de Küstner) distinguait le doux de l'acide, ce qui prouve, d'ailleurs, que le cerveau n'est pas indispensable à la production du réflexe du goût; les cobayes, nés prématurément, distinguent aussi le doux des autres sensations gustatives; il en est ainsi des enfants nés avant terme. Mais l'occasion d'éprouver une véritable sensation de goût peut-elle survenir dans l'utérus? Difficilement, selon M. Preyer. Les changements qualitatifs et quantitatifs de l'eau de l'amnios se produisent avec une trop grande lenteur, pour que leur déglutition excite fortement l'enfant. Les sensations de goût qu'il peut éprouver seraient très faibles, et dues aux matières d'une saveur alcaline, salée, et à l'addition d'un peu d'urine fœtale, douce-amère et acidulée, que contient l'eau de l'am-

nios. Par contre, les sensations de goût occasionnées par des excitations internes non adéquates, ne doivent pas précéder la naissance. Ces sensations, en effet, sont très rares, chez l'adulte, à l'état de rêve comme à l'état de veille, et elles exigent des réminiscences appropriées, qui font défaut au fœtus. — Les sensations olfactives, chez les mammifères comme chez les oiseaux, ne se produisent qu'après la naissance ou l'éclosion. La possibilité, pour le nerf olfactif, d'être impressionné par des excitations internes non adéquates, est tout à fait improbable. La faculté d'éprouver des sensations olfactives se montre chez le fœtus de huit mois (expériences de Kussmaul). Mais il ne doit pas se produire de telles sensations avant la naissance ; alors, les fosses nasales ne contiennent aucune trace d'air, et la condition fondamentale à l'olfaction, l'inspiration de corps gazeux, fait défaut. « Les fosses nasales sont, comme la cavité buccale, avant la naissance, remplies d'eau de l'amnios, en tant qu'elles aient une ouverture. » — Les oiseaux entendent et voient avant leur sortie de la coque. Les mammifères n'entendent et ne voient qu'après la naissance. L'excitabilité du nerf auditif et la faculté de percevoir le son, ou du moins de réagir aux excitations appropriées, existent pourtant chez le fœtus. Mais la caisse du tympan est remplie d'une masse résistante ou de tissu gélatineux, et plus tard d'un tissu conjonctif, et les ondes sonores ne peuvent pas se propager de l'oreille externe à l'oreille interne. Il est, en outre, expérimentalement prouvé que la tête ne sert pas au son de conducteur. — La sensibilité de la rétine à la lumière et l'ouverture des paupières existent chez l'embryon humain. Il peut se produire chez lui des pseudo-sensations lumineuses, des manifestations subjectives, à la suite de causes internes non adéquates. Mais elles doivent n'être qu'accidentelles, à cause du profond sommeil de l'être intra-utérin, et de l'imperfection du *tractus optique* qui contrarie probablement le transport de l'excitation rétinienne aux centres.

Si nous ajoutons que, de l'avis de M. Preyer, on ne peut dénier au fœtus à terme, en fait de sentiments communs, un sentiment de plaisir et de douleur, le sens musculaire, et aussi la faim, nous aurons fait tout le bilan de la psychologie utérine. Les résultats, il faut l'avouer, sont encore bien minces.

III

La psychologie du nouveau-né et du jeune enfant est relativement plus facile, et beauconp plus avancée. M. Preyer lui a consacré un fort volume de 560 pages. Ce n'est pas, comme on nous l'avait dit, une pure et simple monographie, écrite par un physiologiste éminent,

sur le développement psychique des trois premières années de son fils. L'auteur fait appel à tous les observateurs allemands qui l'ont précédé, et à deux ou trois étrangers, soit pour vérifier leurs témoignages, soit pour confirmer les siens propres. En somme, et déduction faite des développements très abondants de physiologie et de psychologie animale, le journal de M. Preyer tient une bonne partie de ce compact volume. On peut l'évaluer à plus du tiers. C'est le recueil le plus complet, sous certains rapports, que la psychologie infantile ait encore produit.

M. Preyer étudie successivement le développement des sens, les premières sensations et émotions organiques, le développement de la volonté ou des mouvements volontaires, les progrès de l'intelligence indépendamment du langage, l'acquisition du langage, et enfin le développement du sentiment du moi. Passons en revue, en appuyant sur les points qui nous ont le plus frappé, ce vaste ensemble de faits et de réflexions psychologiques et physiologiques.

Les chapitres les plus importants de la psychogenèse des sens sont ceux qui ont trait au développement de la vue et de l'ouïe.

L'étude relative au premier de ces sens se rapporte à la perception de la lumière, à la distinction des couleurs, aux mouvements des paupières et des yeux, à la direction du regard, à la vue à courte et longue portée, à l'interprétation des objets vus.

Pendant les premières semaines, l'enfant ne voit pas, au sens propre du mot. Il distingue seulement le clair et l'obscur, lorsqu'une partie de son champ visuel se trouve illuminée ou dans l'obscurité. La distinction des couleurs est très imparfaite, et se réduit peut-être à la perception des différences de l'intensité lumineuse. Il est, tout au moins, fort malaisé de savoir à quelle époque l'enfant est capable de faire cette distinction. Il a dû nécessairement distinguer les principales couleurs longtemps avant de pouvoir les indiquer en entendant leurs noms. M. Preye a fait, à partir de la fin de la deuxième année de son fils, plusieurs centaines d'expériences en vue de déterminer les dates précises où la désignation et la distinction des couleurs vont de pair. Il en résulte que le jaune et le rouge sont les premières couleurs correctement désignées, ainsi que les différentes intensités lumineuses correspondant au blanc, au noir et au gris; le vert et le bleu, que l'enfant doit confondre avec le gris, ne sont désignés que beaucoup plus tard. Pour toutes ces expériences, M. Preyer avait employé les ovales colorés du docteur H. Magnus. Il avait déjà entrepris, avec des jetons de même forme, mais de couleurs différentes, des expériences systématiques sur ce point, au vingt et unième mois de l'enfant. Elles restèrent sans résultat, peut-être à cause de la

difficulté qu'il y a pour l'enfant à associer l'idée du mot « rouge » ou « vert » par lui entendu, à celle de la couleur correspondante. Je me demande s'il n'y aurait pas lieu d'instituer des expériences analogues, avec des objets bien connus de l'enfant, dès le septième ou le huitième mois. J'ai pu déjà noter, chez un enfant de sept mois, la distinction, au point de vue des qualités sapides, et d'après la forme et la couleur, d'un morceau de pain, d'un gâteau, d'un fruit [1]. Il ne s'agit toujours là, il est vrai, que de jaune et peut-être de rouge.

Le nouveau-né contracte d'abord sans but précis les mouvements des yeux. La plupart sont innés et instinctifs; par exemple, les yeux grands ouverts dès la naissance manifestent les sensations agréables, et la fermeture des paupières exprime les sensations pénibles. Les mouvements coordonnés de la paupière supérieure vers le haut ou vers le bas, lors de l'élévation ou de l'abaissement du regard, sont acquis. On les remarque cependant dès la seconde semaine. Parmi les mouvements, presque tous incoordonnés, des yeux, il s'en produit quelques-uns de symétriques. Ils deviennent, avec le temps, plus fréquents et plus précis. Au trente et unième jour, chez le fils de Preyer, le strabisme était rare; au quarante-sixième, très rare. A l'âge de trois mois, il n'y avait plus de mouvements incoordonnés des yeux. La consolidation du mécanisme des mouvements oculaires coïncide avec l'apparition des mouvements volontaires. Mais c'est encore par degrés lents, et avec des mouvements comme fortuits, que l'enfant arrive à la direction volontaire du regard. A ses débuts, il regarde dans le vide, il détourne son regard d'un objet placé dans son champ de vision vers un objet plus éclairé; il suit du regard et de la tête, ou du regard seul, un objet lentement déplacé devant lui; enfin il passe de l'acte de voir à celui de regarder; il fixe et voit nettement les objets; à la vision des objets dans le même plan succède la vision des objets inégalement distants. La direction du regard à la recherche d'un objet remonte aux premières semaines; la fixation du regard peut se voir après le troisième mois. L'enfant distingue dès lors nettement la droite, la gauche, le haut, le bas. Mais la troisième dimension de l'espace est lente à entrer dans son esprit : la perception ou l'appréciation des distances est de beaucoup en retard sur l'accommodation parfaite de l'œil. L'enfant apprend la différence des distances, probablement par les mouvements de son corps vers les objets vus, et par l'inutilité de ses efforts pour atteindre les objets lointains. Preyer, en attribuant au toucher le rôle principal dans l'appréciation des distances, confirme, sur cette question si débattue,

1. *Les trois premières années de l'enfant*, p. 35.

l'opinion de Berkeley, adoptée par J.-S. Mill. On sait que la théorie le plus en crédit aujourd'hui, chez les psychologues et les physiologistes, sur le sentiment de la distance, c'est qu'il est une synthèse des perceptions tactiles, des perceptions visuelles, et des sensations musculaires de l'œil. Le silence de M. Preyer sur cette doctrine, recommandée par le nom de son illustre compatriote M. Wundt, nous paraît surprenant. Quoi qu'il en soit, l'insuccès fréquent des enfants pour saisir un objet ou le tendre à quelqu'un montre combien l'évaluation des distances est encore imparfaite, même à la quatre-vingt-seizième semaine.

Ce qu'il importe surtout de retenir, c'est que la question de la portée de l'œil chez l'enfant n'est pas encore résolue. D'après Jäger, se basant sur des recherches ophtalmoscopiques et anatomiques, l'œil est mieux adapté dans les premiers temps pour voir de près : plus tard (mais encore dans les premières années), il est mieux adapté à la vision à longue portée. Les expériences faites par Ely à l'aide de l'atropine l'ont amené à croire que l'emmétropie, la myopie et la presbytie sont innées, et que cette dernière prédomine. Kœnigstein estime que l'œil de l'enfant est exclusivement approprié à la vision à longue portée. M. Preyer appelle de nouvelles observations sur cette question dont nous croyons devoir signaler, après lui, l'importance au point de vue pédagogique. « Il ne saurait, dit-il, être indifférent pour tout le développement psychique d'un enfant que la vision nette, pendant les premières années, n'existe que pour les objets rapprochés, ou s'étende encore à ceux qui sont éloignés; mais il n'est pas encore possible de faire la part de cette influence. Il est cependant un fait que je puis certifier, c'est qu'en occupant longtemps de jeunes enfants à des travaux fins tels que ceux qui consistent à piquer du papier, à poser des fils et à les passer, quoique ces travaux soient chaudement préconisés dans les *Kindergarten* d'Allemagne, et que de nombreuses heures leur soient consacrées chaque jour, on doit causer du préjudice à leurs yeux. Le fait de regarder à très petite distance, d'une façon soutenue, et avec effort, est certainement nuisible aux enfants de trois à six ans, si bon que puisse être l'éclairage. »

L'interprétation des objets vus est très lente à se faire chez l'enfant. M. Preyer en donne quelques preuves à propos d'actes intéressant l'enfant, de l'usage de divers objets, et de l'appréciation des images. Cette dernière paraît en retard sur la compréhension des actes et de l'usage des objets. Ainsi, « le fils de Sigismund interprétait, à la fin de sa deuxième année, un cercle, comme une assiette; un carré, comme un bonbon, et au vingt et unième mois, il avait

reconnu l'ombre de son père, dont il avait eu peur d'abord, comme étant une image, car il cria joyeusement « papa » en la montrant. » A un âge plus avancé, le fils de Preyer « appelait encore un carré, une *fenêtre;* un triangle, un *toit;* un cercle, un *anneau;* et quatre points, de petits *oiseaux.* »

L'ouïe du nouveau-né est si imparfaite, qu'il peut être considéré comme sourd. M. Preyer en donne toutes les raisons physiologiques. Si l'enfant ne reste pas longtemps sourd, « il est très utile pour lui qu'il soit un peu dur d'oreille pendant quelque temps, car cette surdité relative s'oppose à la production d'un trop grand nombre de réflexes et à la tendance à l'invasion de convulsions. » Les premières sensations auditives ne sont pas aisées à noter. Cependant, à la fin de la première semaine, on peut considérer comme des signes de réaction à des impressions auditives un clignement d'œil automatique et bientôt un tressaillement. L'enfant, dès le premier mois, perçoit une foule de sons; il perçoit la direction du son dès le deuxième et le troisième mois.

Preyer rapporte « au trois cent dix-neuvième jour une expérience remarquable dans le domaine de l'audition, et qui témoigue d'un important progrès intellectuel. L'enfant était occupé à frapper une assiette avec une cuiller : il arriva par hasard qu'il se mit à tenir l'assiette avec la main libre : le son aussitôt s'assourdit, et cette différence le frappa. Il prit alors la cuiller de l'autre main, en frappa l'assiette, assourdit de nouveau le son, et continua ainsi. Le soir, l'expérience fut recommencée avec le même résultat. Évidemment la notion de causalité était nettement présente, puisqu'elle suffisait à faire renouveler l'expérience. L'assourdissement par la main était-il dû à la main ou à l'assiette? Mais l'une et l'autre main exerçaient la même influence : celle-ci n'était donc pas inhérente à une main seule. C'est ainsi que l'enfant doit avoir raisonné ses sensations auditives, et ceci se passait à une époque où il ne connaissait pas un mot du langage de l'adulte. » (p. 70). N'y a-t-il pas ici une double erreur, de fait et d'interprétation? Nous voici en présence d'un enfant qui est excité par une première expérience à agir de manière à produire un son plus doux que celui qu'il produisait tout d'abord; le contraire serait, *a priori*, plus vraisemblable. Mais le fait étant donné, on peut lui chercher une cause bien plus simple que celle qui vint à l'esprit du père : l'enfant peut être amené à renouveler l'expérience par le plaisir de sentir des coups répercutés sur sa main, et de faire œuvre sonore avec ses deux bras à la fois, en un mot, par le sentiment d'un plus grand développement d'énergie. Ce ne sont toujours là que des impressions sonores associées à des

impressions visuelles, tactiles et musculaires. Mais je ne réussis pas à me représenter la *notion de causalité* opérant dans cette circonstance, et sous la forme d'un raisonnement aussi compliqué pour un enfant de cet âge.

L'espace me fait défaut pour indiquer même succinctement les progrès accomplis, après la naissance, par les autres sens, le toucher, le goût et l'odorat. C'est pour une autre raison que je ne m'étendrai guère sur les trente pages que M. Preyer a écrites comme corollaire au développement des sens, sur les « premières sensations organiques ». Elles sont, il l'avoue lui-même de bonne grâce, « très peu nombreuses et fragmentaires. » J'ajoute qu'elles ne sont pas très neuves, ni très personnelles. On regrette d'y voir trop souvent et trop inopportunément paraître, à la place du fils de M. Preyer, des enfants observés par d'autres, et toujours des écrivains allemands, comme si l'auteur tenait absolument à faire de la psychologie de l'enfant une conquête allemande.

Pendant les trois premiers mois, remarque l'auteur, les sensations de plaisir, de bien-être, ne sont pas variées. Quand on a parlé de l'apaisement de la faim, du plaisir qui accompagne l'acte de prendre le sein, la saveur sucrée du lait, la tiédeur du bain, la liberté et la nudité des membres, on a à peu près tout dit. Dès le deuxième mois pourtant, les sensations auditives et visuelles procurent à l'enfant des plaisirs plus variés (chant, piano, voix des parents, ovale éclairé du visage qui lui rit, lui parle et lui chante). Au quatrième mois, surtout au cinquième et au sixième, l'acte de saisir un objet quelconque procure une satisfaction très grande. N'oublions pas celle que cause la sortie de la maison, et qui englobe une foule de plaisirs réunis. Au septième mois, l'enfant regarde sa propre image dans la glace avec une joie marquée.

Il se produit une nouvelle catégorie de sentiments de plaisir, dans lesquels se mêle quelque chose d'intellectuel, le jour où l'enfant commence à prendre conscience de son pouvoir. De ce nombre sont le plaisir de pousser des cris et des exclamations variées, de se livrer aux premiers jeux, de froisser une feuille de papier, de chiffonner et déchirer des journaux, de tourner et retourner un gant; plus tard le plaisir d'exécuter des mouvements nouveaux et difficiles, de déplacer son propre corps, en un mot, tous les plaisirs d'activité, auxquels « se mêle son imagination active, quoique bien faible ».

En somme, pour le premier âge, dit M. Preyer, le plaisir est surtout causé par l'absence de causes de déplaisir, de malaise. Pendant les six premiers mois, les sentiments de malaise sont plus fréquents que par la suite. Voici la raison qu'il en donne : « Il est rare qu'un

nouveau-né puisse vivre sans un jour de souffrance... L'on a tort quand on s'imagine que les enfants très jeunes sont encore hors d'état d'éprouver un véritable sentiment de douleur, ou un sentiment vif de malaise. Qui peut jouir peut souffrir, autrement il ne jouirait pas. » Les signes de la douleur sont très fréquents pendant les premiers mois : cris caractéristiques, exclamations inarticulées ou articulées, occlusion des paupières, détournement de la tête, dépression des angles de la bouche, ouverture carrée de la bouche. Il est cependant très souvent difficile, pendant la première année, de découvrir exactement les causes du déplaisir. Par exemple, un enfant de quatre mois pleure en voyant sa mère s'approcher avec un grand chapeau sur la tête. Il y a là, sans doute, un mélange d'étonnement et de peur, ainsi que cela a lieu chez les animaux, en présence d'une impression inaccoutumée.

Voici un cas plus malaisé à interpréter. « Chez beaucoup d'enfants, la compassion ou la pitié peut amener un malaise très prononcé et parfois comique pour les adultes. Comme l'on avait découpé pour mon fils divers bonshommes en papier, il arrivait souvent que celui-ci se mît à pleurer quand quelque bonhomme venait à mal par un coup de ciseau maladroit qui enlevait un bras ou un pied (vingt-septième mois). Le même fait m'a été raconté d'une petite fille. » Le fait est ou incomplètement décrit, ou trop facilement interprété. A l'âge auquel l'anecdote est rapportée, l'enfant parle, et parle beaucoup : il me semble étonnant qu'il se soit mis silencieusement à pleurer, sans indiquer la cause de sa douleur, sans dire, par exemple, qu'on avait fait « du mal » (*bobo,* dirait un enfant chez nous) à son cher bonhomme. Ce qui fait pleurer l'enfant, ce peut être aussi bien de voir qu'on a gâté ce dernier, qu'il n'est plus complet, qu'on lui a enlevé une partie de cet objet, son bien, l'objet qu'il aime tel qu'il le connaît. Je ne tiens pas à mon interprétation ; mais elle est tout aussi plausible que la première. Il reste donc établi que les vraies causes de la douleur chez l'enfant, même usant de la parole, ne sont pas toujours faciles à discerner.

M. Preyer s'étend fort peu, et on le regrette, quand on a affaire à un observateur si savant et si bien informé, sur les sensations de la faim, de la satiété, sur la peur, l'étonnement. La lacune la plus regrettable de ce chapitre est celle qui a trait aux affections sympathiques et sociales. Il faut pourtant dire qu'on trouverait, disséminés dans les différentes parties de son livre, des exemples contenant les éléments d'une étude plus ample des sentiments et des émotions.

IV

M. Preyer a fait une minutieuse étude des divers mouvements impulsifs, réflexes, instinctifs, qui amènent peu à peu l'enfant à des mouvements volontaires et réfléchis. Ce chapitre est une très utile contribution à la psychologie générale de la volonté et à sa genèse chez l'enfant. La volonté ne peut apparaître que lorsque les trois sortes de mouvements ci-dessus indiqués se sont bien répétés et variés, que les sensations sont bien nettement perçues et localisées, que les représentations intellectuelles se sont assez bien constituées pour jouer un rôle excito-moteur. Ce résultat est possible seulement après les trois premiers mois. La volonté se développe progressivement. « Les mouvements qui sont maintenant voulus, comme aussi les perceptions qui seront plus tard voulues, ont été exécutés depuis longtemps et très fréquemment, d'abord involontairement, à la suite d'un accroissement d'excitabilité des organes nerveux centraux et des chemins d'association en voie de développement, puis chacun pour soi, isolément, d'où sont nées des représentations, puis enfin l'un et l'autre ensemble. » M. Preyer fixe, à la seizième semaine pour son enfant, au quatrième ou au cinquième mois d'une façon générale, le premier acte évident de volonté, celui de tenir droite la tête, qui, auparavant, ne cessait de brandiller en tous sens, à l'état de veille.

Le mouvement de préhension de la main est des plus importants pour le développement psychique. Il consiste en plusieurs sortes de mouvements : tout d'abord, le déplacement des mains de côté et d'autre, vers le visage, en particulier, est inné, impulsif, et provient de l'attitude qu'a le fœtus durant la vie intra-utérine. Le mouvement de reploiement des doigts autour d'un objet quelconque — un doigt posé dans la main de l'enfant dans les premiers temps — est un pur réflexe. L'acte de conserver d'une façon distraite (chez l'adulte) ou mécanique, dans la main, l'objet qui y a été posé, constitue un mouvement inconscient, instinctif; chez l'adulte, il est devenu *inconscient*, il n'est plus *conscient;* chez l'enfant, il n'est pas encore *conscient*. Pour la préhension, l'opposition du pouce se produit quand l'objet est placé de telle façon que la main, agitée de ci de là, le saisit par hasard. La durée de la préhension étant plus longue dans ce cas que dans celui du réflexe, et l'attention s'y arrêtant, il n'est pas inconscient, mais il n'est pas encore volontaire. « L'enfant n'étend pas encore ses bras, mais il veut retenir l'objet que sa main a rencontré par hasard. Il le voit et s'en forme une représentation intellectuelle. De l'acte de fixer l'objet

à saisir, à saisir l'objet fixé, il n'y a qu'un pas : ce pas une fois franchi, nous nous trouvons enfin en présence de l'acte volontaire de la préhension, les voies qui unissent le cérébro-sensorium au cérébro-motorium étant devenues enfin perméables. »

Nous voici en plein dans la genèse psycho-physiologique de la volonté. M. Preyer veut bien en constater les premiers rudiments, à propos d'actes relativement fort simples, dès le troisième ou le quatrième mois. Mais il me semble en reculer fort loin le développement sérieux. Il faut des années, dit-il, pour que l'acte de préhension « se perfectionne, et pour que l'inhibition en soit possible par des idées inculquées grâce à l'éducation. » Un enfant de deux ans est-il donc si maladroit dans une foule d'actes de préhension qu'il est inutile d'énumérer, et n'y a-t-il pas un assez grand nombre de cas où il les réprime ou modère? M. Preyer ajoute : « La plupart des inhibitions volontaires et le premier acte de domination de soi-même se produisent à une époque en dehors du cadre de la présente étude. » J'admets que le plein exercice de la volonté exige une concentration d'attention qui est très faible et très rare chez le jeune enfant. Mais si courte et si fugitive soit-elle, elle ne diffère pas qualitativement de celle de l'adulte. Elle n'en fait pas moins son œuvre en petit.

M. Preyer traite avec un égal intérêt et une rigoureuse précision, dans l'ordre des mouvements instinctifs, des actes de sucer, mordre, mastiquer, grincer des dents, lécher; il nous fait voir comment l'enfant apprend à tenir sa tête, à s'asseoir, à se tenir debout, à marcher. Il étudie, avec une grande richesse d'observations complétant celles de Darwin, le premier sourire et le rire, la protrusion des lèvres, le baiser, les cris accompagnés de pleurs, le froncement du front, les signes d'affirmation et de dénégation de la tête, le haussement d'épaules, les actes de demander et de désigner avec les mains, en un mot, tous les mouvements imitatifs ou expressifs qui amènent le développement de la volonté, et que la volonté perfectione ou dont elle règle l'usage.

Dans cette exubérante profusion de faits, l'analyse perd ses droits; il faut se rattacher, çà et là, aux inductions les plus générales. Les mouvements imitatifs peuvent s'accomplir indépendamment de la volonté, mais ils prouvent que le cerveau fonctionne : l'enfant qui imite peut vouloir. A la fin de la première année, les mouvements imitatifs sont plus nombreux, plus rapides, plus adroits. Ils le sont d'autant plus qu'ils sont moins compliqués, qu'ils exigent moins d'associations établies entre eux et certaines impressions auditives ou visuelles. Ils sont aussi moins longs et plus aisés à se produire, quand on les laisse à la spontanéité de l'enfant. Le ressort principal

de ces actes est l'ambition, dit M. Preyer, qui la signale au vingt-troisième mois, et qui considère cette tendance comme très importante pour le développement ultérieur. Notons, d'ailleurs, qu'à trois ans comme à deux ans, on trouve à chaque instant chez l'enfant des imitations tout extérieures, des actes peu imités et peu compris.

V

Le développement de l'intelligence avant l'acquisition du langage est un des aspects les plus séduisants de la psychologie infantile. Le premier venu trouve toujours là quelque chose à dire. Précisément pour cela, il faut s'y défier des interprétations systématiques ou fantaisistes. Le philosophe évolutionniste sera tenté de retrouver dans le petit enfant un sauvage d'une espèce particulière, tout au plus apte à reproduire dans ses plus larges traits la vie mentale de ses ancêtres. Le philologue aura quelque difficulté à voir une intelligence humaine dans l'être incapable d'articuler et de lier des mots, et il n'aura garde de laisser échapper l'occasion d'une comparaison ingénieuse entre les procédés linguistiques de l'enfant qui bégaye et les procédés des langues toutes faites qu'il aura étudiées. Le physiologiste, lui, du moment qu'on ne saurait plus faire de psychologie sérieuse sans physiologie, cédera volontiers à l'habitude de juger les faits mentaux d'après leurs manifestations apparentes.

Le chapitre consacré par M. Preyer au développement intellectuel du nouveau-né me paraît un des moins réussis de son livre. Il embrasse le sujet, qui est des plus vastes, en une vingtaine de pages. La marche de ses déductions paraît molle et incertaine. On dirait que l'illustre physiologiste ne se sentait pas ici les coudées assez franches. Il s'est, d'ailleurs, nui à lui-même par la conception trop systématique de son sujet. Il s'est, en effet, proposé, avant tout, semble-t-il, de démontrer cette thèse, qui, pour nous du moins, n'avait pas besoin de démonstration, que la parole n'est pas nécessaire pour constituer des notions et exécuter des actes logiquement. Mais, étant donnée la thèse à soutenir, nous aurions trouvé tout naturel que l'auteur, si prodigue ailleurs de faits empruntés à la psychogenèse animale, eût montré quelques points de ressemblance ou de différence entre l'animal muet et l'enfant illingue. M. Preyer a négligé ce genre de comparaison, lacune mal compensée par une longue digression, d'après M. Oehlwein, sur le langage et l'intelligence des jeunes sourds-muets.

Nous avons donc peu à glaner dans le présent chapitre, et nous

aurions beaucoup à y reprendre. Par exemple, l'auteur donne une des raisons, du reste nullement neuves, qui font que les enfants reconnaissent et suivent des yeux les visages « et les personnes humaines beaucoup plus tôt que les autres objets ». C'est que « les visages et les personnes, en tant que gros objets mobiles, attirent l'intérêt plus que ne le fait tout autre objet; par le genre de leurs mouvements, et en tant que source de sons parlés, ils se distinguent essentiellement des autres objets du champ visuel ». Il y a bien à ce fait d'autres raisons, affectives et esthétiques, que j'ai indiquées tant bien que mal dans mes *Trois premières années de l'enfant* [1]. M. Preyer aurait pu trouver, dans son propre recueil, quelque fait montrant que les associations sympathiques influent grandement sur la reconnaissance du visage et des personnes. Tel est le cas de cet enfant, observé par Wyma, qui avait coutume de remarquer l'absence de ses parents en « mauvaise part; quand ils revenaient, il leur faisait visage indifférent ».

« Il est très malaisé, dit M. Preyer, de déterminer à quel moment se produit pour la première fois une association naturelle d'une représentation intellectuelle avec une idée nouvelle, qui survient des semaines ou des mois plus tard, sans que rien dans l'intervalle ait pu la rappeler. » Observation d'autant plus délicate, voudrais-je ajouter, que cette dernière condition est malaisée à vérifier. Nous ne suivons que de très loin, du dehors, l'évolution mentale de l'enfant, et la majeure partie de ses expériences forcément nous échappe. Je doute que l'exemple suivant, rapporté d'après Stichel, puisse jeter beaucoup de lumière sur ce point. « L'on raconta, en présence d'un petit garçon de dix mois, qu'un autre petit garçon qu'il connaissait, et qui se trouvait fort éloigné, à la campagne, était tombé et s'était fait mal au genou. Après quoi, l'on cessa de s'occuper de ce dernier. Quelques semaines après, celui qui était tombé arrive dans la chambre, et l'autre n'a rien de plus pressé que de courir vers lui, en criant : « Tombé, jambe, mal. » Un enfant qui, même à un an, pourrait s'exprimer de la sorte, serait vraiment doué d'une précocité extraordinaire.

Voici, en revanche, un exemple où, comme l'a bien vu M. Preyer, la notion de causalité joue un rôle bien problématique. « Quand l'enfant, après avoir longtemps pris un sein, s'apercevait qu'il n'en tirait qu'un filet insignifiant de lait, il posait la main sur celui-ci et le pressait fortement comme s'il eût voulu exprimer le lait à force de presser le sein. Il va de soi que, dans ce cas, il ne pouvait y avoir la

1. Pages 87 et 88 de la 3e édition.

notion de la causalité et de la dépendance mutuelle des deux phénomènes (compression du sein et accroissement de lait); mais il est douteux que le mouvement n'ait été renouvelé de propos délibéré pour avoir été exécuté une première fois par hasard, et à la suite d'une expérience qui a montré que la succion était facilitée par la pression exercée sur le sein. » Je suis tout à fait de cet avis. On pourrait même se demander s'il n'y a pas quelque chose d'instinctif dans ce pressement du sein très familier à beaucoup d'enfants, et dont j'ai vu l'analogue chez beaucoup de petits chats.

J'approuve aussi de tout point l'interprétation du fait suivant. « A l'égard du sens de l'ouïe, la différenciation se fait, en général, tôt, et le souvenir, par contre, ne se manifeste que tard. Pourtant certains enfants, chez qui la perception des notes se développe à une époque précoce, peuvent, dès la première année, retenir des mélodies. Une petite fille à qui l'on avait chanté les chansonnettes de Frœbel, exécutait aussi le mouvement correspondant, sans y rien changer, dès qu'elle entendait seulement fredonner une de ces mélodies, ou même réciter un couplet (treizième mois). Cette association précoce et tenace de représentations sonores avec des représentations motrices, n'est possible que lorsque l'intérêt de l'enfant se dirige sur elles, c'est-à-dire quand l'attention est souvent et pendant longtemps dirigée, concentrée sur les représentations à associer ensemble. » Ces faits, d'ailleurs, est-il dit très justement, « n'indiquent aucunement une intelligence plus développée, mais une mémoire plus vive, et une faculté d'association plus avancée. Ces associations ne sont pas de nature logique, ce sont des habitudes acquises par l'éducation et qui peuvent retarder le développement de l'intelligence quand elles sont nombreuses. Elles peuvent, en effet, nuire à la formation d'idées tôt indépendantes, par le temps même qu'elles absorbent. » Avis aux Frœbeliens par trop convaincus!

M. Preyer dit aussi d'excellences choses sur la logique de l'enfant opérant sur des idées beaucoup plus étendues, et par cela même moins profondes que celle de l'adulte; sur l'habitude qu'on a d'attribuer à l'imagination, dans la première enfance, des actes dus en réalité à des notions confuses et vagues; sur la facilité qu'on a de tromper les enfants, et qui tient bien plus à la pénurie de leur expérience qu'à la faiblesse de leur intelligence; sur la certitude que la faculté d'abstraire peut se manifester, bien qu'elle soit incomplète, dès la première année, etc. Il est seulement regrettable, je le répète, que M. Preyer n'ait pas développé davantage cette partie toute psychologique de son étude.

VI

Le chapitre consacré à l'acquisition et au premier développement du langage est à beaucoup d'égards remarquable. Nous appelons l'attention des psychologues sur les rapprochements très légitimes qui y sont faits entre les imperfections de la parole chez l'enfant et ses divers troubles pathologiques chez l'adulte. « L'enfant normal qui ne parle qu'imparfaitement ressemble un peu à l'adulte malade qui, pour une raison quelconque, n'est plus le maître de la parole. » Quelques exemples suffiront pour montrer l'importance de ce parallèle scientifiquement établi, et dont M. Preyer n'a pas exagéré les conclusions. Quand le centre de diction est encore mal développé, le même phénomène a lieu que lorsque les processus sensitivo-moteurs de la diction sont atteints. L'enfant, comme le malade frappé d'acataphasie, exprimera toute une phrase par un seul mot; il dira : « chaud » au lieu de : « le lait est trop chaud pour le boire »; il dira : « homme » pour : « il est venu un (homme) étranger ». Déjà quelque peu familier avec la langue, il pourra « défigurer sa parole, par suite d'un développement imparfait de l'intelligence, comme les déments, mus par une singulière fantaisie. La logorrhée, la dysphrasie des mélancoliques, des maniaques, des déments, des imbéciles et des idiots, l'écholalie, la palimphrasie, la bradyphrasie, la paraphrasie se retrouvent, à l'état normal et transitoire, chez les enfants sains d'esprit. De même aussi que certains malades ont perdu la faculté de comprendre les mines et les gestes, les enfants ne possèdent pas d'abord la faculté de les comprendre (asémie perceptive); ou bien ils peuvent être hors d'état d'exprimer leurs désirs, parce qu'ils ne possèdent pas la coördination nécessaire des mines et des gestes correspondants (asémie mimique). Enfin le langage affectif, non soumis au contrôle de la volonté, qui peut survivre, alors que le langage des idées a disparu, n'est pas encore soumis à l'inhibition volontaire chez l'enfant qui ne parle pas encore.

Je n'essayerai pas même de résumer tout l'ensemble des observations que M. Preyer a faites sur le développement général du langage chez l'enfant et particulièrement chez son fils. Tout est ici faits et interprétations de détail. Les observations générales n'ont pas la prétention d'énoncer rien de neuf; elles confirment le plus souvent des opinions déjà émises par d'autres auteurs. Voici les plus saillantes conclusions de M. Preyer. L'enfant comprend beaucoup plus tôt les

mots prononcés devant lui qu'il ne répète de lui-même, par imitation, les sons, les syllables et les mots qu'il entend. Il produit de lui-même, avant de parler ou d'imiter correctement les sons vocaux, tous ou presque tous les sons qui existent dans sa future langue : il en produit même beaucoup d'autres qui n'en font pas partie, et se plaît beaucoup à cet exercice. L'ordre dans lequel sont produits ces sons varie selon les enfants, mais il n'est nullement déterminé par le principe du moindre effort. Il dépend de plusieurs facteurs (cerveau, dents, dimensions de la langue, acuité auditive, motilité, etc.). Mais, plus tard, le moindre effort entre en ligne de compte, quand l'enfant commence à imiter les sons et cherche à parler avec intention. Les acquisitions des mouvements musculaires compliqués, exigeant un effort de volonté considérable, les combinaisons d'effets viennent en dernier lieu. L'hérédité n'y joue aucun rôle : chaque enfant peut apprendre n'importe quelle langue, et très bien, à condition qu'il l'entende parler de bonne heure. La plasticité de l'appareil du langage est considérable durant la première enfance.

Je n'insiste pas sur les lacunes trop évidentes et sur quelques jugements trop sommaires que j'ai pu remarquer dans l'appendice, très plein et très utile à consulter, que M. Preyer a ajouté à ses propres recherches sur le langage. Les lecteurs français seront heureux d'y faire connaissance avec une foule d'observateurs de l'enfant qu'a séduits ce genre d'études, auxquels MM. Darwin et Pollock, en Angleterre, MM. Taine et Egger, en France, se sont appliqués avec tant de succès. Je m'étonne et je regrette que les notes de M. Pollock publiées dans *Mind*, et le mémoire si bien accueilli de M. Egger soient demeurés inconnus à M. Preyer. Je lui aurais su gré aussi d'avoir rendu pleine justice à M. Taine, qui a émis avant lui, magistralement, sur le même sujet, des opinions analogues aux siennes.

VII

Un des plus difficiles objets de la psychologie expérimentale, c'est, d'abord, l'origine, et ensuite le développement du sentiment du moi. Je crois, avc M. Ribot, qu'il se confond, à l'origine, avec l'obscure, mais parfois énergique sensation ou conscience de l'organisme. Ce « sentiment de nous-même, spontané, naturel, qui existe chez tout individu sain », à la suite d'expériences et d'abstractions nombreuses, se transforme en « personnalité réfléchie ». Un des premiers pas vers cette fin a pour condition la distinction du moi et du non-moi.

Elle doit commencer à s'établir dès les premières perceptions un peu claires de l'enfant. Peut-être même cette distinction est-elle organiquement constituée, à titre d'instinct essentiel, chez le jeune animal. Dans ce cas, les signes de sa première apparition seraient peu aisés à constater. M. Vierordt, du moins, rapporte au troisième mois la distinction du sentiment général d'avec les sensations relatives au monde extérieur. M. Preyer n'adopte pas son opinion. Pour en arriver à se distinguer du non-moi, pense-t-il, « l'enfant doit passer par une foule d'expériences qui sont le plus souvent douloureuses. Ses organes, ses mains lui apparaissent au début comme des objets étrangers ». Les expériences de M. Preyer lui paraissent sur ce dernier point très décisives. Il convient d'en rappeler quelques-unes.

A la trente-deuxième semaine, l'enfant, « étendu sur le dos, contemple souvent ses jambes élevées verticalement en l'air, en particulier ses pieds : il semble les considérer comme des objets étrangers ». A la soixante-neuvième semaine, « l'enfant joue avec ses propres doigts qu'il contemple d'une façon persistante, comme s'il allait les arracher. Avec l'une de ses mains, il comprime l'autre, à plat, sur les tables, au point de provoquer la douleur : il en use avec elle comme si c'était un objet étranger, et, de temps en temps, il la contemple avec étonnement. » Même au dix-neuvième mois, l'idée de ce qui fait partie du corps et de ce qui n'en fait pas partie n'est pas encore certaine : l'enfant, à qui son père dit : « Donne le soulier, » le saisit et le donne ; le père lui ayant dit un moment après : « Donne le pied. » il s'efforce de le prendre et de le tendre de la même manière. Examinons ces actes sans parti pris. N'est-il pas naturel que l'enfant contemple avec attention ses doigts pour leur forme, leur mobilité incessante, leur éloignement et leur rapprochement faits à sa guise, et peut-être aussi pour le plaisir des sensations musculaires et tactiles, qui les lui rendent si intéressants? Ainsi l'aveugle-né s'amuse à sa façon de ses mains, que des sensations tactilo-musculaires, continuelles et variées, lui ont vite appris sans doute à considérer comme siennes. Si l'enfant, sous l'influence des perceptions visuelles, commet quelques erreurs, elles doivent être passagères, et de peu de conséquence. Le toucher, si capital aux yeux de M. Preyer lui-même pour constituer la notion du monde extérieur, est toujours là pour contrôler et redresser les fausses suggestions de la vue. En second lieu, si l'enfant tiraille ses doigts, s'il prend une de ses mains avec l'autre, et la comprime sur la table, jusqu'à la douleur, c'est que la chose s'offre à lui facile, et qu'il est maladroit; s'il en use avec sa main comme si c'était un objet étranger, la ressemblance est tout extérieure, et peut être bien vaguement saisie par l'opérateur lui-

même. Enfin, quand l'enfant cherche de donner le pied comme il vient de donner le soulier, cet acte ne lui est-il pas suggéré par le ton impératif et par l'application du mot *donne* qu'il vient de faire? N'oublions pas que l'enfant n'a que dix-neuf mois, sait encore très imparfaitement sa langue, et n'a qu'une volonté à demi impulsive.

Que M. Preyer me pardonne d'insister sur ces explications hypothétiques, un peu différentes des siennes. La question sur laquelle je hasarde ces quelques doutes est, au dire des hommes compétents, une des plus importantes dont la psychologie infantile ait à s'occuper. « Là, dit M. Morselli, devraient se tourner avec le plus d'attention les observations objectives des psychologues et des éducateurs : je pense, en effet, que les faits psychologiques convenablement étudiés finiraient par abattre le vieil et croulant édifice de la « conscience » comme elle est entendue dans les vieilles écoles [1]. » M. Preyer a ouvert la voie, où il s'agit d'entrer avec une prudente audace. Les exemples assez nombreux qu'il a condensés en quelques pages sont de nature à appeler des observations nouvelles, et d'autant mieux que leur interprétation satisfera moins complètement les esprits difficiles. S'il n'a pas toujours saisi la vraie raison des faits, il aura suggéré l'idée d'en chercher d'autres. C'est uniquement en vue de cet intérêt supérieur que je me permets d'appuyer sur mes réserves, moi qui aurais autrement si peu le droit d'en faire.

M. Preyer nous montre son enfant âgé de dix mois, qui, après avoir frappé la table avec force, tout à coup se frappe lui-même sur la bouche, puis, quelques instants après, se donne un coup sur la tête, au-dessus de l'oreille. Le père croit remarquer que l'enfant fait une distinction entre se frapper soi-même, sur sa tête résistante, et frapper un objet extérieur et dur quelconque. Rien ne m'assure que l'enfant ait eu cette pensée en ce moment pour la première fois, et qu'elle ne se soit pas déjà vaguement ébauchée dans son esprit. Au treizième mois, il se frappe souvent la tête, « comme pour faire des expériences ». J'admets qu'il fasse ainsi en réalité des expériences, même très variées. En avons-nous le droit de les apprécier dans le sens de M. Preyer? « Il fait ainsi, sans doute, des expériences sur la résistance de son propre corps, peut-être sur la direction de la tête, car à chaque coup de pouce contre la tempe, il se fait un bruit sourd. Peu de temps auparavant l'enfant *a découvert l'objectivité* des doigts grâce à des morsures involontaires et douloureuses; au quinzième mois même, il se mordait encore de telle façon qu'il criait de

1. *Une enquête psychologique sur l'enfance*, p. 10; art. publié dans la *Rivista pedagogica italiana*, et qui a paru en brochure chez Camilla et Bertolero, Turin, 1887.

douleur. Celle-ci est le maître le plus puissant pour l'être qui apprend à distinguer le subjectif de l'objectif. » Que l'enfant, à cet âge, fasse des expériences à demi volontaires, à propos de sa tête, comme il en a fait et en fait encore à propos de ses mains et ses pieds, qu'il paraisse quelquefois étonné de ces découvertes-là, rien de plus admissible. Mais rien ne donne à penser qu'il s'imagine d'abord faire rendre des sons à sa tête comme à un corps étranger. Il la sent bien à lui, quand il la touche; ce qui peut quelquefois le surprendre, le réjouir ou l'incommoder, c'est le bruit particulier, c'est la sensation douloureuse qu'il ne s'attendait pas à éprouver au contact de cet objet bien connu comme faisant partie de lui-même. Pareillement, avec sa tendance encore mal contenue à tout mordre, il mord son bras, il mord ses doigts, qui sont à portée de ses dents : il cesse bientôt de les mordre parce qu'il en souffre, comme il cesse d'approcher du feu qui l'a brûlé : mais la douleur ne lui apprend pas que ses doigts sont siens, pas plus qu'elle ne l'avertit que la chandelle ou la braise ne tiennent pas à son corps.

Quelques justes réserves que j'aie pu faire en le louant, je n'en considère pas moins le livre de l'*Ame de l'enfant* comme une œuvre des plus remarquables. Les inévitables lacunes, les erreurs y sont amplement compensées par les magistrales qualités. Il contribuera sans doute à en produire de meilleurs encore. Mais il est, et il restera l'un des meilleurs recueils d'observations sur le premier âge.

BERNARD PEREZ.

L'AMOUR DU MAL

I

L'amour du mal, l'attrait du fruit défendu, ce sentiment bien connu et dont on parle souvent, semble de nos jours se développer et s'organiser. Quelques littérateurs et, parmi, eux, des décadents, l'ont du moins, dans leurs ouvrages, porté à un haut degré de perfection. On s'est moqué d'eux souvent et, en vérité, c'était facile, et quelquefois aussi juste que facile. Mais peut-être est-il plus intéressant, plus esthétique et plus utile d'étudier le sentiment dont ils se sont inspirés.

L'amour du mal est un sentiment très raffiné, il suppose certaines conditions qui ne se rencontrent guère, surtout dans sa forme supérieure, que chez des esprits subtils, compliqués, réfléchis. Ce sentiment suppose en effet que celui qui l'éprouve ressent un désir plus ou moins net et plus ou moins contenu pour une chose mauvaise. Il suppose une perversion de l'esprit ; de plus, il faut également que cette perversion soit connue comme telle, et enfin que la connaissance de cette perversion soit agréable. L'amour du mal est cet état singulier dans lequel un malade se reconnaît malade et se réjouit de sa maladie qu'il admire complaisamment. Un tel état semblera peut-être impossible à ceux qui sont absolument sains, mais quelqu'un l'est-il? Cependant on peut arriver, je crois, à l'expliquer et à le comprendre.

La perversion est une chose fréquente, naturelle, je dirais presque normale. La sainteté absolue ne se rencontre pas plus que la santé parfaite. Nous connaissons tous ces états morbides où l'appétit se dépravе, le malade avalant avec avidité du charbon, de la terre, ou pis encore. De même la volonté est viciée et le caractère détraqué par quelque endroit. Les exemples pathologiques sont frappants. Le cas du marquis de Sade est un des plus caractérisés. Mais entre le fou et l'homme normal, il n'y a pas de frontière tracée. La Rochefoucauld, qui a bien su voir certains mauvais côtés de la nature humaine, disait qu'il y a dans le malheur de nos meilleurs amis quelque chose qui ne nous déplaît pas. La vue de la souffrance n'est

pas toujours désagréable, bon nombre de personnes la recherchent. Les exécutions de criminels sont un spectacle fréquenté, et si la question se donnait encore, on trouverait bien des amateurs pour penser que « cela fait toujours passer une heure ou deux ». L'Anglais qui suivait un dompteur célèbre, espérant le moment de le voir manger par ses lions, était-il un monomane? Mais si aucun danger n'était à entrer dans la cage, les spectateurs seraient-ils si nombreux et si intéressés? Quelques-uns sans doute, et un bon nombre, ont horreur du sang et souffriraient de le voir couler, mais ils aiment à penser qu'il *pourrait* couler et leur intérêt croît avec le danger, et cela est déjà une dépravation, car c'est bien le danger pour le danger qu'on recherche et non pour ses résultats. Seulement si un accident vient à se produire, ces sentiments pervers ne sont pas assez forts pour l'emporter sur la sympathie, sur l'impressionnabilité qui s'éveille, et nous sommes portés à croire que les derniers sentiments seuls existent réellement en nous. Et si nous allons plus loin encore, qu'est-ce autre chose, l'instinct des lecteurs de faits-divers, d'accidents et de crimes, que la manifestation affaiblie de sentiments dépravés. Et l'intérêt qu'éprouvent les lecteurs de roman, ceux qui le lisent pour « l'histoire »? Sans doute ils aiment à voir la vertu récompensée, mais ils n'aiment pas que cela, ils aiment à la voir menacée. Ils sont assez bons pour souffrir si elle succombe, ils sont assez pervers pour jouir de ses traverses. Et que dire des amateurs de combats de coqs et des auditeurs assidus de cour d'assises? Mais on n'en finirait pas à les énumérer. Évidemment je ne prétends pas que dans tous les cas que j'énumère l'homme soit foncièrement mauvais, je veux constater seulement qu'il y a en lui quelque chose de mauvais, un certain élément de perversion qui peut varier de la perversité complète à l'innocence *presque* absolue.

Je n'ai parlé que de la cruauté, mais si je voulais parler de la convoitise ou de la luxure par exemple, à quels développements ne se prêterait pas ce dernier sujet! Je renvoie aux casuistes, aux médecins et aux psychologues qui ont traité la question. La perversion ici est de tout temps et de tout pays; — ignorer ces déviations d'un instinct serait ridicule, — et trouverait-on beaucoup d'hommes « dans le mouvement » pour s'avouer très fiers d'y avoir complètement échappé? Encore ici d'ailleurs combien ont-ils à connaître des actes qu'ils n'oseraient accomplir, un plaisir qui n'est pas strictement scientifique?

Je ne crois pas d'ailleurs devoir démontrer bien longuement que l'homme n'est pas un ange ni un dieu et qu'il renferme bien des éléments mauvais. Mais ces éléments, qui sont nécessaires à l'appa-

rition du sentiment de l'amour du mal, ne suffisent pas à le constituer. Tout le monde est plus ou moins imparfait, mais tout le monde n'est pas pervers. Beaucoup font le mal sans croire le faire et sans s'y complaire. Même ils sont désagréablement surpris quand ils sont obligés de reconnaître qu'ils l'ont fait. Ceux-là, si coupables qu'ils puissent être, n'ont pas ce raffinement de perversité que nous recherchons. Les mêmes actes, mauvais d'une manière générale, sont accomplis avec plus ou moins de conscience. Ainsi, en lisant les auteurs grecs, nous n'éprouvons pas pour certaines habitudes de l'époque la même impression que nous font éprouver les allusions aux mêmes faits qui peuvent se rencontrer dans des auteurs contemporains. Nous sentons très bien que les mêmes faits sont appréciés autrement, et l'on dirait qu'il peut entrer dans l'esprit d'un homme de notre âge une certaine joie de déranger l'ordre de la nature qui ne paraît pas s'être manifestée autrefois avec une pareille intensité. C'est une des mille formes du repliement sur soi qui caractérise notre civilisation avancée. De même que la constatation en lui de tristesses d'un certain ordre engendre chez l'observateur la mélancolie, ce « bonheur d'être triste », de même la constatation en lui de certaines dépravations peut engendrer un plaisir particulier dont nous aurons tout à l'heure à rechercher les causes. Ce plaisir, des poètes et des prosateurs l'ont dépeint, et cette peinture a donné à Baudelaire sa plus grande originalité.

Nous trouvons une étude puissante et profonde de cet état d'esprit dans un roman qui, malgré les critiques qu'on peut lui adresser, est une œuvre remarquable et curieuse : le *Vice suprême* de M. J. Péladan. Et ces peintures ne sont pas des raretés dans le roman contemporain. Un chroniqueur du *Gil Blas*, M. Catulle Mendès, si je ne me trompe, exprimait récemment le vœu que les femmes conservent précieusement leurs croyances religieuses afin de donner plus de piquant aux plaisirs variés que l'Église condamne. L'héroïne du dernier roman du même écrivain est fort explicite : « T'aurai-je voulu avec la même ferveur, s'il m'avait été permis de te vouloir? Ne dois-tu pas peut-être l'excès délicieux de mon désir à ma colère contre tes remords? Toi-même descends au fond de ta pensée, interroge l'inavoué de ton être, toi-même, tu m'aurais moins aimée si ton amour ne t'avait pas semblé un crime. » Je recommande également comme étude de genre *A Rebours* de M. Huysmans. Ne croyez pas d'ailleurs que les faits de perversité consciente et réfléchie ne se trouvent que dans les romans. Malheureusement au point de vue psychologique, il est rare de rencontrer des observations très bien faites de faits réels, de plus ces faits sont plus délicats à rapporter.

Un jeune voleur s'écriait : « Qu'il est bon de voler! quand même je serais riche, je voudrais voler toujours. » Celui-là n'était pas un raffiné. Il ne croyait pas ou ne sentait pas suffisamment que voler fût un mal. Mais plus l'individu est élevé dans la hiérarchie intellectuelle, plus le goût particulier du mal rêvé ou accompli et savouré se développe et se raffine. Le fait seul qu'un certain nombre d'écrivains de talent se sont complus à imaginer et à développer des caractères pervers indique bien l'attrait particulier du mal, et le fait que leurs œuvres sont goûtées ailleurs même que chez les psychologues n'est pas pour en diminuer l'importance.

II

Cet attrait n'est pas inexplicable. Les conditions de notre existence actuelle nous obligent presque à le subir jusqu'à un certain point et dans certains cas. D'ailleurs les causes qui le produisent sont nombreuses et complexes comme le sentiment lui-même.

L'organisation, la synthèse systématique sont la propriété fondamentale de l'esprit humain. J'entends que l'esprit humain est ainsi fait que, à propos de tout, il se produit en lui une certaine quantité de phénomènes liés entre eux et réunis par une loi de finalité, de systématisation. Par exemple toutes nos sensations ne peuvent se produire que par la combinaison d'un certain nombre de phénomènes psychiques. La sensation d'une note musicale est le résultat de la combinaison d'un certain nombre de sensations élémentaires. De même une perception quelconque est la synthèse d'une sensation et d'une certaine quantité d'images et d'idées; on peut dire jusqu'à un certain point que nous ne voyons et que nous n'entendons que ce que nous comprenons d'une certaine manière, c'est-à-dire ce que peut éveiller en nous un système d'idées et d'images. Ainsi nous avons beaucoup de peine à entendre le son d'une langue que nous ne connaissons pas, et à la représentation d'un opéra, nous n'entendons les paroles que si nous les connaissons à l'avance. Dès qu'une sensation se présente à l'esprit, il faut qu'elle soit interprétée, comprise, c'est-à-dire qu'elle s'associe à des idées ou à des images; souvent, faute de pouvoir en éveiller, elle passe inaperçue, comme nous venons de le voir, et n'arrive pas jusqu'à nous. D'autres fois elle éveille des idées et des images telles qu'il se produit une illusion ou une erreur. Ainsi les formes vagues qui n'ont aucune signification par elles-mêmes, l'esprit les précise, il voit une figure dans la lune et des animaux variés dans les nuages. Un poltron, la nuit, attribuera aux arbres des formes de revenants ou de voleurs, il ne les verra pas

tels qu'ils sont, il les verra en les interprétant d'après ses impressions dominantes. C'est ainsi que, selon que nous sommes bien ou mal disposés, nous verrons dans les mêmes paroles qu'on nous adressera un compliment ou une raillerie. Toujours et partout, chaque sensation, chaque idée, chaque état de conscience est plus ou moins interprété, toujours l''esprit construit à propos de lui un petit édifice dont il est un des matériaux. Dans les recherches du savant qui tâche de trouver les lois du mouvement de la lune, comme dans l'erreur de l'aliéné mélancolique qui prend ses aliments pour du poison, nous retrouvons une forme unique du procédé de l'esprit, la systématisation plus ou moins bien faite, plus ou moins large, plus ou moins durable, de divers faits psychiques, la coordination, la synthèse des sensations, des idées et des tendances.

Ainsi forcé de raisonner, de travailler sur tout ce qui se présente à lui, l'homme a dû nécessairement raisonner sur le mal, l'étudier, chercher à le connaître, à le comprendre. Les esprits supérieurs qui s'en sont occupés ont, en employant des facultés plus élevées, cherché à idéaliser le mal, je veux dire à concevoir le mal sous toutes ses formes, sous tous ses aspects, à faire un mal qui fût aussi mal que possible, à chercher les raffinements du mal, comme d'autres cherchaient, par un autre effet de la même tendance, les raffinements du bien. La réflexion sur le mal s'explique très simplement.

Mais il nous faut rechercher pourquoi cette réflexion peut être agréable, pourquoi le mal lui-même peut devenir agréable. Quelles sont donc les conditions pour qu'une impression agréable se produise? Il faut et il suffit pour cela que l'esprit éprouve cette activité organisatrice dont nous parlions tout à l'heure, qui est la forme essentielle de son activité, et que cette activité soit à peine contrariée. Quand notre activité est trop contrariée il se produit une émotion pénible, quand elle n'est pas contrariée du tout, l'indifférence survient et même la conscience disparaît, l'activité devient automatique. C'est un fait bien connu que l'habitude, en facilitant les actes, émousse les sentiments. Un problème qu'on ne résout pas donne une impression désagréable, un problème qu'on résout trop facilement laisse indifférent, un problème que l'on parvient à résoudre après quelques efforts cause une impression de plaisir.

Au premier abord, il peut sembler que le mal doit nécessairement nous donner des impressions désagréables. Le mal sous toutes ses formes est en effet ce qui est ou plutôt ce qui doit être contraire à l'activité normale de l'homme. Penser à une aiguille qui vous perce le bras, à un fer rouge qui vous brûle est plutôt désagréable qu'agréable. De même songer aux victimes d'un assassinat peut donner par

sympathie une émotion poignante. Le vice, la débauche sont évidemment très susceptibles de nous donner des impressions pénibles de dégoût ou d'horreur en contrariant certaines tendances qui sont en nous. Toutefois en admettant que la règle soit que le mal nous répugne et que l'idée du mal nous soit désagréable, cette règle supporte de nombreuses exceptions que nous pouvons comprendre.

Actuellement nous sommes des artistes, et nous avons l'esprit large, — non pas tous d'ailleurs. Ce sont les conditions de notre société qui le veulent. Nous voyons passer des régimes divers de gouvernement, nous avons appris à connaître un grand nombre de systèmes politiques, nous avons été initiés à tous les systèmes religieux et philosophiques possibles, nous avons lu les œuvres de littérateurs classiques, romantiques, naturalistes, décadents et autres. De nos jours, l'histoire, la critique ont moins souci de nous présenter des enseignements, que des renseignements ; nous avons appris à considérer avec sympathie des croyances qui ne sont pas les nôtres, tout au moins à retenir notre jugement pour les bien comprendre. Il y a eu un peu d'engouement, de mode et une étroitesse particulière dans ce grand mouvement. On s'est imaginé que tout comprendre était à peu près synonyme de tout approuver : critiquer, discuter, réfuter, cela paraissait une vieille méthode. Des esprits distingués n'ont pas su voir que si juger sans comprendre était inepte et dangereux, comprendre sans juger n'était pas le dernier mot de l'esprit humain, et que d'ailleurs la compréhension complète implique le jugement. Retenir son jugement jusqu'à ce que l'on ait compris et n'apporter aucun préjugé c'est bien, mais s'en tenir là, c'est manquer de force d'esprit. Quoi qu'il en soit, cette première partie d'un examen bien conduit, l'acte de l'esprit qui oubliant momentanément ses préjugés ou ses connaissances entre dans des idées qui ne sont pas les siennes, nous avons été avec raison habitués à l'accomplir. Nous avons appris à faire taire nos répulsions intellectuelles ou morales pour mieux être sûr de l'impartialité de notre examen. D'un autre côté, en même temps que l'histoire et la critique, l'art contemporain nous a dressés d'une manière analogue. On nous a dit qu'il fallait, pour apprécier une œuvre d'art, faire abstraction de nos préférences personnelles, de nos goûts, de nos habitudes, que dans l'art il ne fallait considérer que l'art lui-même et non les conventions sociales, morales, religieuses ou philosophiques, qui règlent notre vie active, et certes, à plusieurs égards, cette théorie est parfaitement juste. Ainsi de tous les côtés à la fois nous avons appris à contempler, à devenir en quelque sorte impersonnels, à supprimer momentanément, pour voir, pour comprendre et pour jouir esthétiquement, une grande partie de notre nature. Et c'est cette

disposition particulière que l'on a raison de développer, mais qui doit avoir comme contrepoids un esprit juste et assez puissant pour se reprendre après s'être donné et embrasser l'ensemble après avoir contemplé des détails; c'est cette disposition, fréquente de nos jours à divers degrés de développement, qui a permis que l'impression désagréable de la représentation du mal fût à peu près ou complètement supprimée en certains cas.

Le mal apparaît en ce cas simplement comme un sujet d'études ou comme un objet d'art, et le sujet d'études est curieux et intéressant, et surtout l'objet d'art peut être magnifique. Car les mêmes raisons qui font que le bien est meilleur, l'unité finale et la complexité des actes sont aussi celles qui font que le mal est pire et ce sont celles aussi qui font que le beau est beau. Un chef de brigands est plus coupable qu'un voleur à la tire, mais il est aussi plus beau, et il est plus beau précisément parce que ses crimes sont plus nombreux, mieux coordonnés, accomplis avec plus de puissance, c'est-à-dire en un mot, parce qu'il est plus criminel. Et voyez comme cette vérité est évidente quand le point de vue peut se retourner, un conquérant est d'autant plus admirable aux yeux des vainqueurs, qu'il est plus détestable aux yeux des vaincus. Les mêmes qualités qui font l'excellence du bien font aussi celle du mal, de là la possibilité de prendre le mal pour objet de l'admiration esthétique, laquelle est un des sentiments les plus agréables.

La contemplation esthétique et la contemplation scientifique se touchent et se ressemblent. L'une et l'autre sont désintéressées. Je ne crois pas qu'un savant, un homme d'étude trouve jamais laid ou indifférent l'objet habituel de ses préoccupations. Les érudits qui ont étudié les débuts de notre littérature se sont épris de chansons de geste qui laisseraient froid tout autre lecteur. Chaque savant croit volontiers que sa science est bien supérieure à toutes les autres, et l'on sait avec quel orgueil Vestris parlait de la danse. C'est que celui qui approfondit un objet quelconque, qui en examine le mécanisme, et qui peut en contempler à la fois l'ensemble et les détails, celui-là éprouve forcément une émotion esthétique; l'émotion esthétique n'étant pas autre chose que l'émotion particulière qui se produit dans ces conditions, c'est-à-dire qu'il trouve beau l'objet de son admiration et que cet objet lui est agréable. Ainsi, si dans l'étude du mal, nous faisons taire nos préoccupations morales, et certaines préoccupations égoïstes ou sympathiques, nous pouvons en venir à nous intéresser au mal, à le contempler avec plaisir. Et l'une ou l'autre voie, la voie artistique ou la voie scientifique conduit naturellement à comparer les divers cas, à s'intéresser à ceux qui

offrent le plus tranchés les caractères que l'on admire ou que l'on étudie, et, l'imagination aidant, à créer des types plus complets que ceux que l'observation présente, à développer harmoniquement les caractères du mal, à faire un idéal du mal, et à le prendre pour un objet d'admiration, pour une cause d'émotions agréables. Un pathologiste trouvera que les maladies sont belles, un psychologue ou un moraliste pourra arriver à se plaire à l'idée des dépravations les plus complètes.

J'ai dit qu'il fallait pour en venir là supprimer une partie de sa nature, imposer silence pour un moment à ses tendances, mais la nature ne se laisse guère supprimer complètement, et les tendances que l'on comprime ne laissent pas d'exercer quelque influence sur le fonctionnement de notre esprit. Et c'est là justement ce qui fait que l'attrait du mal est un de ceux sur lesquels on se blase le moins, un des plus troubles, mais des plus pénétrants, des plus poignants si je le puis dire. Ce dédoublement de l'observateur, du contemplateur et de l'homme social est éminemment favorable à la naissance d'un sentiment subtil et indécis. Sans doute si les instincts moraux s'éveillaient trop fortement, la contemplation du mal ne causerait plus que de l'horreur ou du dégoût, mais si ces instincts moraux venaient à disparaître tout à fait, le mal deviendrait indifférent, et n'offrirait plus ce ragoût particulier qui le distingue. Croyez que la dame qui souhaitait avoir commis un péché mortel en savourant son chocolat était une croyante; pour des athées, le péché mortel n'aurait pas de piquant. Si quelques-uns paraissent se complaire au blasphème, au repas du vendredi saint, et autres facéties, c'est qu'ils veulent choquer des adversaires ou qu'ils n'ont pas tout à fait dépouillé le vieil homme et qu'ils ont plaisir à contrarier leurs anciennes habitudes qui subsistent encore assez faibles pour que cette contrariété ne soit pas une peine, assez forte pour qu'elle provoque un plaisir. Aussi des croyances religieuses ou morales assez arrêtées ne sont pas un obstacle à éprouver le plaisir du péché non pas commis, mais entrevu et rêvé, et même l'horreur du mal est une condition favorable à éprouver ce plaisir quand elle est suffisamment enrayée par la contemplation esthétique ou par l'étude sans être tout à fait anéantie. Quelque paradoxal que cela puisse paraître, cela s'explique bien, il me semble, par les principes que nous avons reconnus. L'expérience le confirme d'ailleurs. Ainsi plusieurs des écrivains qui peignent évidemment les plus fortes dépravations avec un certain plaisir d'artiste sont des catholiques ardents et que je crois fort sincères dans leur horreur du mal. M. Barbey d'Aurevilly, M. Joséphin Péladan sont des croyants : le premier écrivit à Baudelaire après les *Fleurs du mal :*

« Il n'y a plus que deux partis à prendre pour le poète qui les fit éclore, ou se brûler la cervelle ou se faire chrétien; » et Baudelaire se fit chrétien. M. Péladan, admirateur et disciple de M. Barbey d'Aurevilly, a posé la même alternative à M. Huysmans après *A Rebours*. J'ignore si M. Huysmans a trouvé un moyen terme, mais un autre poète décadent, M. Verlaine, s'est converti. De même la bonté et la moralité chez un homme n'empêchent pas cet homme de se complaire à la vue du mal. Bouchet disait à Flaubert, c'est Flaubert lui-même qui nous l'apprend : « Il n'y a pas d'homme plus moral ni qui aime mieux l'immoralité que toi ».

Cet attrait du mal pour l'homme honnête est analogue à l'attrait du bien pour les vicieux et les criminels. Ce dernier sentiment n'est pas non plus sans exemple. La vertu a pour ceux qui ne la pratiquent pas et qui ont l'esprit assez contemplatif pour oublier un peu leurs habitudes, le piquant des choses qui contrarient faiblement, mais indirectement, nos goûts et nos tendances. Des scélérats pleureront de bon cœur au récit d'une bonne action, comme des gens honnêtes écouteront avec plaisir le récit d'un crime. Pour ne pas sortir de la littérature, la Nana de M. Zola a des velléités de vertu et des dégoûts pour les femmes du monde qui se conduisent mal.

Il y a aussi d'un côté et de l'autre une raison que je n'ai pas encore indiquée, c'est que de temps en temps on éprouve le besoin d'agir autrement qu'on ne le fait ou du moins de rêver des actions différentes de celles qu'on accomplit journellement. Les affamés rêvent de bons dîners, et les gens trop sages perdent en dormant leur réserve habituelle. De même la pratique ordinaire de la vertu doit chez l'homme qui n'est pas parfait déterminer ordinairement une tendance à la perversité de l'imagination, heureux quand l'imagination seule en souffre. Qui veut faire l'ange fait la bête, disait Pascal, et il n'avait pas tort, mais ce serait une question de savoir s'il ne vaut pas mieux faire l'ange au risque de faire quelquefois la bête, que de faire toujours l'homme.

Ainsi un esprit contemplatif, large, curieux, pénétrant, avec des tendances morales profondes, mais qui peuvent s'oublier en grande partie pendant la recherche scientifique ou la contemplation esthétique, avec aussi quelquefois une légère perversion naturelle ou simplement une tendance marquée vers certains plaisirs, quels qu'ils soient, qui ne sont pas un mal par eux-mêmes et qui peuvent même être un bien, mais dont l'abus est un mal, voilà les raisons d'être des sentiments qui nous occupent. L'idée du mal en flattant un goût trouve un point d'appui solide et il y a une raison de plus pour

qu'elle soit agréable, en ce qu'elle satisfait idéalement un penchant que la raison empêche de satisfaire réellement jusqu'à satiété. Au reste il est bien sûr que les conditions de l'amour du mal ne se rencontrent pas et ne se rencontreront pas les mêmes chez les différents individus. La proportion variera aussi, chez les uns tel caractère dominera, tel autre chez les autres. Il en résultera forcément des variations dans le sentiment éprouvé, et ces variations peuvent quelquefois être très importantes au moins au point de vue moral. De plus le sentiment principal pourra éveiller d'autres sentiments secondaires très variés selon les personnes. Une personne d'esprit très droit, et sans perversité naturelle, si elle s'adonne à l'étude des caractères par exemple et si elle est entraînée à imaginer avec plaisir des meurtres moraux et à s'y intéresser, pourra sans doute en avoir quelque remords. Au contraire, si un homme vertueux par raison, nécessité sociale, etc., mais porté par exemple vers les plaisirs des sens, est conduit à imaginer des perversités spéciales, l'attrait éprouvé sera probablement d'autant plus vif que son penchant réprimé sera plus fort, et les deux cas peuvent se combiner, si par exemple la personne ignore son penchant naturel. Au reste, il en est de ce sentiment comme de tous les autres, ils varient tous selon la personnalité ou les personnalités du sujet qui les éprouve, et leur signification change selon les conditions qui les produisent, peut-être plus encore que leur nature. Voilà les conditions nécessaires à la naissance de ce sentiment bizarre, raffiné et complexe : l'amour du mal. Mais d'autres conditions sont aussi favorables. Ce seraient par exemple des dispositions naturellement très perverses avec un esprit synthétique, organisateur, et un petit reste de bonnes tendances. Ce sentiment en ce cas prend une forme un peu différente, il est plus fort et moins subtil. Je me suis attaché surtout au premier cas, qui est, je crois, le plus rare, parce qu'il m'a semblé de beaucoup le plus curieux et le plus délicat. Le second n'offre aucune difficulté. Il est tout à fait analogue à l'amour du bien chez l'homme naturellement bon. J'omets aussi les cas où c'est l'imitation, la pose, la vanité qui fait tout. Non pas que ces cas-là ne soient très fréquents, et que même dans les autres de telles influences ne puissent souvent se faire sentir, — il y avait très probablement chez Baudelaire un désir d'étonner et d'effrayer, — mais ces influences ne sont pas essentielles et surtout, si importantes qu'elles puissent être en fait, elles sont moins intéressantes et moins complexes : il suffit de les indiquer.

III

L'analyse explique l'amour du mal, la synthèse peut-elle le justifier? Ici le point de vue est tout autre. Nous avons tâché de comprendre ce sentiment, il faut maintenant le juger. Quelques auteurs le justifient et même l'exaltent. Je cite ici un passage des *Essais de psychologie contemporaine* de M. Bourget où l'étude de la décadence est très habilement faite, mais plus pénétrante, plus subtile et plus juste au point de vue de la psychologie que concluante au point de vue de la morale.

« Baudelaire est l'écrivain peut-être au nom duquel a été accolée le plus souvent l'épithète de « malsain ». Le mot est juste si l'on signifie par là que les passions du genre de celles que nous venons d'indiquer trouvent malaisément des circonstances adaptées à leurs exigences. Il y a désaccord entre l'homme et le milieu. Une crise morale en résulte et une torture de cœur. Mais le mot « malsain » est inexact si l'on entend par là opposer un état naturel et régulier de l'âme, qui serait la santé, à un état corrompu et artificiel, qui serait la maladie. Il n'y a pas à proprement parler de maladies du corps, disent les médecins, il n'y a que des états physiologiques funestes ou bienfaisants, toujours normaux si l'on considère le corps humain comme l'appareil où se combine une certaine quantité de matières en évolution. Pareillement, il n'y a ni maladie, ni santé de l'âme, il n'y a que des états psychologiques au point de vue de l'observateur, sans métaphysique, car il n'aperçoit dans nos douleurs et dans nos facultés, dans nos vertus et dans nos vices, dans nos volitions et dans nos renoncements que des combinaisons changeantes, mais fatales et partant normales, soumises aux lois de l'association des idées. Un préjugé seul où réapparaissent la doctrine antique des causes finales et la croyance à un but défini de l'univers, peut vous faire considérer comme naturels et sains les amours de Daphnis et de Chloé dans le vallon et comme artificiels et malsains les amours d'un Baudelaire dans le boudoir qu'il décrit, etc. »

Le problème est nettement posé et nettement résolu; il n'y a ni santé, ni maladie, ni bien, ni mal, rien que des états nécessaires, du corps et de l'esprit. L'opinion contraire est un préjugé usé. Et en effet, la psychologie spiritualiste a noyé quelques vérités dans un certain nombre de théories peu soutenables, et en rejetant les théories, on est porté à rejeter aussi certaines vérités qui ne leur sont nullement attachées, mais qui ont été présentées avec elles. Heureusement la

réponse est bien facile et nous n'avons nullement besoin pour la trouver de nous servir de la métaphysique ou de faire appel aux préjugés. Il n'y a, dit M. Bourget, ni santé ni maladie, il n'y a que des états physiologiques funestes ou bienfaisants, mais c'est précisément ces états funestes que nous appelons maladie, et ces états bienfaisants que nous appelons santé. Les uns sont aussi nécessaires que les autres, d'accord, mais c'est là qu'est le préjugé de croire que le caractère nécessaire d'un fait lui enlève son caractère bon ou mauvais, — et le spiritualisme n'en est pas innocent. De même il y a des états psychologiques qui entraînent la ruine et la dissolution de l'esprit et de la société; il y en a d'autres au contraire qui amènent la force de l'âme et la prospérité de la collectivité, nous appelons bons les derniers et mauvais les premiers, — par rapport à la société. Et c'est pour cela que nous pouvons très bien considérer comme sains les amours de Daphnis et de Chloé, comme malsains ceux de l'Hippolyte de Baudelaire ou du des Esseintes de M. Huysmans. Que l'un et l'autre soient le produit de forces fatales, cela importe peu, ou plutôt cela importe en ce que nous jugeons en partie ces faits bons ou mauvais à cause de leurs conséquences nécessaires. La doctrine de la nécessité absolue est la plus favorable à la distinction du bien et du mal.

Sur ce terrain, la question est bien facile, trop facile, car M. Bourget, quelques pages plus loin, expose bien les deux points de vue, le point de vue moral et l'autre. Si pour lui, dans une société en décadence, l'ensemble est moins près de la perfection, en revanche les individus en sont plus rapprochés. « Certes un chef germain du IIe siècle était plus capable d'envahir l'empire qu'un patricien de Rome n'était capable de le défendre; mais le Romain, érudit et fin, curieux et désabusé, tel que nous connaissons l'empereur Hadrien, le césar amateur de Tibur, représentait un plus riche trésor d'acquisition humaine. Le grand argument contre les décadences, c'est qu'elles n'ont pas de lendemain, et que toujours une barbarie les écrase. Mais n'est-ce pas comme le lot fatal de l'exquis et du rare d'avoir tort devant la brutalité? On est en droit d'avouer un tort de cette sorte et de préférer la défaite d'Athènes en décadence au triomphe du Macédonien violent. »

Ceci nous amène à rechercher la hiérarchie des biens et des maux. nous y trouvons de quoi répondre à ceux qui nous accuseraient d'identifier le succès et le mérite. Un homme est condamné à mort, on le tue. La blessure ou le poison qui désorganise son corps est un mal pour lui, puisqu'elle détruit sa vie, d'un autre côté elle peut être un bien pour la société en ce qu'elle permet à la vie de la société d'être

plus saine et moins troublée. Mais supposons que le crime de cet homme ait été de vouloir renverser des institutions nécessaires à l'existence de cette société, mais incapables de produire une société vraiment grande, aussitôt le bien de la société nous semble un mal par rapport à un bien réel ou possible, plus large et plus élevé. Ainsi de suite à mesure que la complexité et l'unité des rapports envisagés s'accroissent. Nous pouvons donc déplorer la disparition du faible, si ce faible représentait quelque chose de supérieur à ce qui le remplace, mais à cette condition seulement.

Mais que représente la « décadence » et quelle est la valeur de l'amour du mal, c'est là ce qu'il faut voir. Or la décadence ne représente qu'une chose, la ruine non pas d'une société particulière, mais de toute société en général. Un homme dont l'organisme est « en décadence » peut être achevé par un accident, par une voiture qui lui passe sur le corps, mais il mourrait sans cela, naturellement. Athènes et Rome aussi, décadentes, auraient péri de mort naturelle sans les Macédoniens et les Barbares. Toute société en décadence est condamnée à périr. Sans doute on peut supposer des sociétés subsistant de manières bien différentes et avec des mœurs opposées. Sans doute des lois qui nous semblent nécessaires à nous sont relatives, et d'autres sociétés pourraient subsister sans elles. Mais ce qu'aucune ne pourrait faire ce serait de vivre en décadence, puisque la décadence est précisément la ruine de ces phénomènes d'ensemble, de ces rapports organiques qui sont la vie même des sociétés. L'amour du mal ne peut que tendre à dissoudre, à détruire tous les liens sociaux, et il ne faudrait pas objecter qu'il s'agit d'un amour purement platonique. Tout sentiment, toute idée indique une tendance qui n'attend que l'occasion de déterminer l'acte. « Pour m'être complu au verbe du mal, dit Mérodack dans le *Vice suprême*, j'arriverai peut-être à le faire. » C'est une chose dangereuse que la rêverie portée avec délices sur la dépravation et les raffinements du vice. Évidemment le danger n'est pas toujours mortel, et comme je l'ai dit, l'amour du mal suppose encore de bonnes tendances, mais il tend à les affaiblir, et à ne les laisser subsister qu'avec tout juste la force voulue pour que l'idée du mal ait quelque piquant. Que quelques psychologues, que quelques moralistes plongent jusqu'au fond du bourbier, cela rentre dans leur métier, qu'ils arrivent à s'y complaire, cela est difficile à éviter, mais comme le révérend père Gaucher, qui se damnait au profit de la communauté, ils doivent au moins en faire profiter les autres, et non les griser de liqueur ou de vice. Encore seront-ils sages de ne pas se griser eux-mêmes.

Et voici que j'ai comme un remords d'être trop vertueux, ou

plutôt une crainte de l'être mal, — c'est que la décadence et l'amour du mal se justifient quelque peu dans un cas particulier, celui où le monde serait décidément mauvais, et où le pessimisme aurait raison. Si en effet ce qu'il y a de plus élevé, la raison, la justice ne peuvent triompher en ce monde, qu'y a-t-il de mieux à faire que de le détruire? Et par là on peut être amené à considérer que la fin justifie en partie ou quelquefois les moyens et que ce qui concourt à la destruction du monde n'est pas sans doute foncièrement immoral. La décadence est une sorte de progrès, puisqu'elle tend à faire disparaître un mal, de même que la maladie d'un criminel peut être un bien pour la société. — Cependant l'amour du mal ne peut être, en tout cas, qu'un moyen d'ordre moralement inférieur. Un criminel à qui son crime nuit, un débauché que la débauche tue, donnent un spectacle moral, mais leur amendement ou leur suicide serait préférable. On peut édifier sur le pessimisme une morale élevée bien éloignée de l'amour du mal et de la décadence. Quoi qu'il en soit la question de la valeur du monde et de la vie n'est pas étrangère à l'appréciation qu'on peut porter de l'amour du mal, c'est qu'elle joue un rôle important dans la morale. Nous n'aurons de morale pratique solide que quand cette question sera résolue, — elle est peut-être insoluble, mais cela m'empêche de trouver qu'elle soit aussi ridicule que certains ont l'air de le croire.

FR. PAULHAN.

REVUE GÉNÉRALE

HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

Introduction à l'histoire générale des religions, par le comte Goblet d'Alviella; Bruxelles et Paris, 1887. — *L'histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'Étranger,* par Maurice Vernes; Paris, 1887. — *La religione per le università è un problema, non un assioma,* par B. Labanca; Turin, 1886. — *Théologie de l'Ancien Testament,* par Ch. Piepenbring; Paris, 1886. — *Mélanges de critique biblique,* par Gustave d'Eichthal; Paris, 1886. — *Essai d'un commentaire scientifique de la Genèse,* par A. de Chambrun de Rosemont; Paris, 1883. — *Geschichte der christlichen Ethik,* par Théobald Ziegler; Strasbourg, 1886. — *Concetto della filosofia christiana,* par B. Labanca; Milan et Turin, 1886. — *Die philosophie des Thomas von Aquino,* par R. Eucken; Halle, 1886. — *Catherine de Sienne, sa vie et son rôle,* par Marguerite-Albana Mignaty, Paris, 1886. — *Santi, solitari e filosofi,* par G. Barzellotti; Bologne, 1886. — *Die Seele indischer und hellenischer Philosophie,* par Adolf Bastian; Berlin, 1886. — *La théosophie universelle,* par Lady Caithness; Paris et Bruxelles, 1886.

M. Goblet d'Alviella, dont on connaît le talent et la perspicacité, se consacre de plus en plus aux études d'histoire religieuse et ses persévérants efforts les acclimatent en Belgique. Le nouveau volume qu'il nous donne, sous le titre d'*Introduction à l'histoire générale des religions* [1], est le résumé du cours public qu'il a professé à l'université de Bruxelles en 1884-85. Il renferme une leçon d'ouverture, précédemment publiée : *Des préjugés qui entravent l'étude scientifique des religions,* et les notes de vingt-deux leçons dont les titres à eux seuls font voir l'intérêt. I L'histoire des religions dans le passé; II. L'histoire des religions à l'époque actuelle; III Définition et classification des phénomènes religieux; IV Des formes rudimentaires de la religion ; V Vénération des montagnes et des pierres, vénération des eaux; VI Vénération des plantes et des arbres, vénération des animaux; VII Vénération des phénomènes atmosphériques; VIII Vénération du feu; IX Vénération des corps céleste; X Vénération du ciel et de la terre; XI Vénération des esprits; XII Vénération des morts; XIII Conceptions relatives à la vie future ; XIV Du culte (prière, divination); XV Du culte (conjurations et maléfices, exorcismes, etc.); XVI Du culte (sacrifice, symboles,

1. In-8, VIII et 176 pages.

rites); XVII Du fétichisme et de l'idolâtrie; XVIII De la sorcellerie et du sacerdoce; XIX Du mythe et de ses éléments constitutifs; XX Comment les mythes se forment et se déforment; XXI Rapports de la religion avec la science et la morale; XXII, Résumé et synthèse. L'auteur reproduit en appendice un intéressant travail sur la nécessité d'introduire l'histoire des religions dans l'enseignement public et répond enfin à quelques objections produites contre son cours.

Nous avions nous-même pris occasion de la leçon inaugurale qui ouvre ce volume pour soulever des questions de méthode qui nous semblent d'une grande importance et qui ont été quelque peu délaissées. Le dissentiment que nous avons marqué à ce propos ne nous empêche pas de rendre hommage aux qualités de l'éminent écrivain et de reconnaître les services dont lui est redevable la nouvelle branche des études historiques dont il est aujourd'hui l'un des avocats les plus écoutés. M. Goblet d'Alviella se meut dans l'encombrement des matériaux avec une aisance que nous sommes heureux de louer, quand même nous aurions des réserves à faire sur certains détails.

Nous avons, pour notre part, entrepris de résumer nos réflexions sur la méthode et de grouper des indications sur l'enseignement présent et à venir de l'*Histoire des religions* dans un volume, dont nous demandons la permission de dire quelques mots à nos lecteurs [1]. On en saisira immédiatement l'esprit par une citation empruntée à l'Avant-propos.

« Il y a, écrivions-nous, dans toute branche d'études qui aspire à se constituer d'une manière indépendante, deux phases à distinguer : phase de création et phase d'organisation.

« La phase de *création* comporte fatalement des luttes et quelque polémique. L'État, qui aspire à une vie propre, doit arracher ses provinces une à une à des voisins, peu disposés, en général, à en faire le sacrifice. C'est ainsi que l'histoire des religions a dû disputer son domaine, soit à la philologie, qui n'eût point été fâchée d'en conserver, au moins partiellement, la possession, soit à la théologie traditionnelle, qui n'en saisissait pas immédiatement l'intérêt, mais en redoutait plutôt les inconvénients et les dangers.

« La phase d'*organisation* réclame d'autres allures. L'histoire des religions ou histoire religieuse, ou encore hiérographie, s'est fait sa place au soleil, et en dehors d'un petit nombre d'esprits malveillants, l'on reconnaît aujourd'hui qu'il y a lieu de grouper et d'étudier concurremment l'ensemble des données que nous possédons sur les idées et les pratiques religieuses des différents peuples. C'est là un propos aussi légitime que celui de l'histoire de la philosophie, de la littérature, des beaux-arts. Il importe donc que les tenants de ce nouveau chapitre de l'histoire générale prennent acte de la situation présente. Leur bon droit est constaté, leur territoire est délimité, sinon par des traités en forme, au moins par un consensus qui garantit toute sécurité à leurs travaux.

1. In-18, 281 pages.

Dans ces conditions, leur devoir est de se replier sur eux-mêmes et d'organiser, de la façon la plus satisfaisante, la province, dont la possession a cessé de leur être disputée. Il leur faut, par l'adoption et la pratique de méthodes d'étude rigoureuses, justifier d'une manière éclatante leurs prétentions à l'indépendance ; il faut que les produits qui sortent de l'atelier de l'historien des religions soient aussi achevés, aussi inattaquables que ceux qu'élaborent les philologues ou les historiens, tant du moyen âge que de l'antiquité.

« Il nous a paru qu'il y avait lieu d'insister sur cette distinction entre la phase de préparation et la phase d'achèvement. On trouvera réunies dans ce volume les indications qui justifient la prétention de l'histoire des religions à former désormais un chapitre à part des études historiques, mais on y remarquera aussi un effort pour astreindre celle-ci à l'observation des règles les plus sévères, des méthodes les plus exactes, et nous espérons qu'on rendra justice à la sincérité et à la vigueur de cet effort. »

C'est dans le troisième chapitre, qui est la reproduction de notre leçon d'inauguration de l'enseignement des religions sémitiques à l'École des Hautes Études, qu'on trouvera l'énumération de nos griefs contre « les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en général et particulièrement dans l'étude des religions sémitiques ».

Nous les avons classés sous quatre chefs : premier abus : *La recherche des origines.* — C'est à la philosophie religieuse qu'il appartient de rechercher et de reconstituer les antécédents logiques des religions positivement connues, et non à l'histoire proprement dite. L'échelle des phases par lesquelles on veut que telle religion ait passé avant d'atteindre son état présent est, à défaut de documents authentiques, une combinaison artificielle, dont on doit se défier. « On peut toujours soutenir que les idées et les pratiques religieuses d'un peuple, telles qu'elles nous sont connues pour une époque donnée, s'expliqueraient mal sans la supposition d'une période d'élaboration antérieure ; on peut avancer qu'il est possible, qu'il est probable que telle croyance, à nous authentiquement connue, a été précédée de telle autre, dont la mention ne nous a pas été conservée. Tant que les documents et partout où les documents nous font défaut, nous devons nous borner à affirmer ce que nous savons et garder le silence sur ce que nous ignorons. » Il convient donc que l'historien des religions, après avoir écarté la thèse dogmatique du monothéisme primitif, ne lui substitue pas celle de l'évolution à trois ou quatre degrés : naturisme, animisme, polythéisme, universalisme, qui est une conception philosophique *a priori.* — Second abus : *Le classement des religions.* — Le classement des religions ne doit pas être établi d'après leurs caractères philosophiques internes, soit monothéisme, soit polythéisme, mais selon un ordre emprunté aux cadres de la géographie et de l'histoire. — Troisième abus : *La méthode comparative proprement dite.* — On a reconstitué à certaines religions offrant des caractères analogues une

religion-mère qui serait leur souche commune, et cela par voie d'hypothèse. Ce qu'on entend trop souvent par « histoire comparée des religions », c'est la reconstitution de prétendues filiations naturelles, en telle sorte que les religions spéciales ne devraient plus apparaître que comme les modifications nécessaires et fatales d'un premier état dit primitif. Or cette religion, type sur laquelle on disserte si éloquemment, soit la religion-mère des Aryens, soit celle des Sémites, on l'a fabriquée de toutes pièces pour les besoins de la cause. Il est indispensable que l'on cesse de subordonner l'étude des religions historiquement connues à des créations suspectes et décevantes. — Quatrième abus : *Les « clefs » de l'histoire religieuse.* — On se montre souvent moins préoccupé d'exposer avec exactitude les faits et les idées propres aux différents peuples que d'en donner l'explication. On ramène les diverses religions à un même point de départ, qu'a suggéré l'observation d'un certain nombre de détails et, armé de cette clef, on prétend en démontrer le mécanisme jusque dans leurs rouages les plus intimes. C'est ainsi que l'on voit tour à tour tenir le haut du pavé, soit l'explication évhéméristе qui voit dans les dieux ou demi-dieux des héros réels transfigurés, soit l'explication astronomique qui ramène le dogme et les pratiques du culte à la vénération des phénomènes sidéraux, soit la théorie du culte des ancêtres, soit l'opposition du principe mâle ou créateur et du principe femelle ou passif, soit la théorie de la personnification des forces de la nature, laquelle jouit aujourd'hui de la plus grande faveur.

Notre conclusion est la suivante : « Quelle sera la tâche du présent? — Après avoir interdit à notre science de s'engager dans les voies que j'ai désignées, je ne lui demande qu'une chose, c'est d'appliquer rigoureusement aux faits de son domaine les règles sévères qui ont renouvelé de notre temps l'étude de la linguistique et de certaines parties de l'histoire. Cataloguer les documents, les textes et les faits relatifs aux différentes religions, soumettre chacun d'eux tour à tour à ce que je voudrais appeler un « épluchage » rigoureux, les dater et les classer le mieux qu'il est possible, en un mot amasser des matériaux de bonne qualité, scrupuleusement vérifiés, qui pourront servir ultérieurement à des constructions plus ou moins considérables, voilà le but que je prétends assigner à nos travaux, voilà la méthode de travail que je prétends m'imposer à moi-même dans le champ de mes recherches spéciales et que je prends la liberté de recommander à ceux qui cultivent d'autres domaines de l'histoire religieuse. Moins brillant que d'autres, ce procédé me paraît le seul qui mérite le beau nom « d'étude scientifique des religions ».

Nos protestations ont eu un retentissement aussi grand que nous pouvions le souhaiter. Soit du côté de la libre-pensée, soit du côté des partisans de la tradition, on a reconnu qu'il y avait un sérieux avantage à « neutraliser » en quelque sorte le terrain de l'histoire religieuse en laissant en dehors les questions de philosophie et de théologie. Il a été

prononcé, en particulier, dans ce sens, de la part des représentants du conservatisme religieux, des paroles empreintes d'un sincère libéralisme et d'un sérieux souci de la recherche exacte, que nous nous applaudissons d'avoir provoquées. Si nous avons réussi à faire voir que l'histoire des religions était un domaine où les partisans des diverses opinions philosophiques ou religieuses pouvaient travailler de concert en s'astreignant à la pratique de méthodes scientifiques, nous n'aurons pas perdu notre peine.

Un point que nous n'avons fait qu'effleurer et sur lequel nous aurons à revenir, c'est une remarque sur le caractère de fétichisme-animisme, de polythéisme ou de monothéisme que l'on reconnaît aux diverses religions. On y voit la marque d'états religieux tranchés, caractérisant certains peuples et certaines époques. Nous croyons qu'il y a là une illusion. Pour nous, ces mots indiquent trois aspects, trois faces de l'idée et de la pratique religieuses que l'observation fait découvrir dans les cultes les plus différents en apparence. A ce compte, il n'y aurait point de religions exclusivement fétichistes, mais seulement des religions où l'attribution de vertus surnaturelles à des localités ou à des objets déterminés est mise au premier plan; point de religions positivement polythéistes, mais seulement des religions où les divers côtés de l'activité divine revêtent une sorte de personnalité plus ou moins nettement accusée; point de religions uniquement monothéistes, mais des religions où l'unité divine s'affirme plus franchement qu'ailleurs. Que l'on considère une religion telle que le christianisme de branche catholique ; le dogme en est foncièrement monothéiste, ce qui n'exclut pas l'usage de s'adresser à différents personnages célestes et d'attacher des vertus spéciales à tel sanctuaire ou à tel symbole religieux. Restons-en au christianisme. Dans la variété de ses branches, l'unitarisme protestant pourra représenter le monothéisme dans toute sa rigueur ; le catholicisme français, le polythéisme ; le catholicisme populaire de l'Italien ou de l'Espagnol, le fétichisme. L'emploi de ces termes, qui indiquent plutôt des nuances que des oppositions, réclame donc de sérieuses réserves. Je prétendrais volontiers qu'il n'est pas une seule religion, l'accusât-on de pratiquer l'animisme le plus invétéré, dont le sectateur intelligent n'admette l'unité de direction du monde (monothéisme), pas un seul culte, fît-il profession du monothéisme le plus rigide, où l'on ne saisisse la tendance à considérer de préférence à tel moment une manifestation de la puissance divine plutôt qu'une autre (polythéisme), à prier dans un lieu plutôt que dans un autre (fétichisme-animisme).

Appelé à enseigner pour la première fois l'histoire des religions à l'université de Rome, M. B. Labanca s'est proposé d'établir que *la religion pour l'Université est un problème, non un axiome*[1]. Il développe en fort bons termes, que la religion ne doit entrer à l'Université que comme objet d'étude scientifique. Elle y est essentiellement du ressort

1. In-8, 25 pages.

de l'histoire. La tâche du professeur d'histoire des religions n'est pas de faire l'apologie de la religion ou de la combattre; il ne doit pas davantage faire de la théologie ou de la philosophie. Il doit faire l'étude critique des faits, l'analyse rigoureuse des différents documents religieux et de leur autorité. Pour juger avec impartialité les diverses religions, il faut tenir compte des conditions matérielles et morales qui régissent la vie de leurs adhérents.

Nous ne pouvons refuser une approbation formelle au nouveau professeur quand, constatant que les difficultés de l'étude de l'histoire des religions sont grandes parce que cette étude touche à tous les domaines, il déclare qu'il convient de se garder de synthèses aventureuses. Actuellement, il faut se borner à l'analyse. Mais, même circonscrite de la sorte, la tâche de l'historien des religions est des plus belles. Il apprend à connaître le développement naturel des religions; ses études lui enseignent la tolérance. Il collabore à l'œuvre de son siècle qui est, par excellence, le siècle de l'histoire. Nous ne saurions trop féliciter M. Labanca de l'esprit de prudente analyse et de sage recherche qu'il apporte dans un enseignement aussi nouveau et aussi délicat. La rencontre entre nos propres propositions et celles dont il a cru devoir prendre la défense, est aussi complète qu'on peut le souhaiter.

Avec M. Piepenbring, pasteur de l'église réformée d'Alsace, nous quittons le domaine des généralités et de la méthode pour aborder l'étude d'une religion spéciale. Il est vrai que cette religion est celle des Hébreux, c'est-à-dire qu'elle est d'une importance hors ligne. Qu'est-ce que la *Théologie de l'Ancien Testament* [1]? C'est l'exposé de la religion ou des idées théologiqnes des Israélites telles que nous les connaissons par la Bible. Il n'existe pas, dans notre langue, d'ouvrage traitant de cette matière en s'appuyant sur les travaux récents de l'exégèse française et étrangère; le présent livre comble donc une lacune.

Nous avons parcouru le travail du jeune écrivain et nous avons constaté qu'il était fait avec une louable conscience, qu'il répondait ainsi d'une manière satisfaisante aux promesses de son titre et pourrait rendre de sérieux services aux personnes qui désirent une information précise sur les principaux points de la doctrine biblique. Toutefois nous saisirons cette occasion pour faire voir que nous ne saurions tenir pour définitifs un certain nombre de résultats que l'on donne comme acquis à la science. La faute n'en est pas à l'auteur, qui s'est proposé de faire œuvre de rapporteur plutôt qu'il n'a cherché à défendre des vues qui lui soient propres, elle est aux maîtres dont il a suivi les indications avec une confiance excessive. C'est surtout le plan adopté qui appelle les plus sérieuses réserves.

M. Piepenbring, sur la foi de ses guides, s'imagine pouvoir reconstituer l'évolution religieuse chez les anciens Israélites depuis Moïse jusqu'aux environs de l'ère chrétienne, en y marquant trois « moments » princi-

1. In-8. 315 pages.

paux, à chacun desquels il fait l'honneur d'une description spéciale. « Nous diviserons, dit-il, notre travail en trois périodes. La première, de Moïse jusqu'au commencement du VIIIe siècle, se distingue par l'influence prépondérante qu'exercent les idées et les usages traditionnels, modifiés en partie seulement par l'ancien prophétisme. La seconde, de l'apparition des plus anciens livres prophétiques jusqu'à la fin de l'exil, est marquée par la grande influence du prophétisme, arrivé à son apogée. La troisième, de l'exil jusqu'au Ier siècle avant l'ère chrétienne, se caractérise par l'influence extraordinaire de la loi écrite et du sacerdoce. » Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour voir que la définition de la première des trois périodes en question est d'une obscurité et d'un vague inquiétants. Quand on va au fond des choses, on s'aperçoit que M. Piepenbring échafaude le tableau qu'il en trace sur un des documents primitifs du *Pentateuque*, celui qu'on dénomme jéhoviste-prophétique, et sur quelques-uns des livres historiques. Malheureusement l'antiquité de ces sources et leur autorité en qualité de témoins de la plus ancienne religion des Israélites sont des plus suspectes et rien ne prouve qu'elles soient antérieures aux ouvrages qui ont fourni à l'auteur la matière du tableau dressé pour la seconde période. La distinction entre la période anté-prophétique et la période prophétique (VIIIe au VIe siècle) est purement conventionnelle et ne saurait se défendre.

Il n'y avait donc, en aucun cas, matière à une triple division, tout au plus à deux tableaux. Dans l'un, on aurait essayé de reconstituer la religion juive avant la grande crise de la captivité de Babylone; dans l'autre, on aurait résumé les idées et les pratiques religieuses telles qu'elles furent en vigueur aux temps du second temple.

Ce n'est point là non plus ce qu'a essayé M. Piepenbring dans la seconde et la troisième division de son livre. Induit en erreur par l'opposition, beaucoup trop marquée, qu'on a pris l'habitude d'introduire entre la phase dite prophétique et la phase dite sacerdotale de l'histoire d'Israël, il établit entre les deux un fossé et s'imagine que les sources dont il dispose l'y autorisent. Pour cela, il faudrait que les livres bibliques qu'il utilise fussent datés d'une façon certaine ou au moins avec une approximation suffisante, et c'est ce qui n'est pas.

Appelons les choses par leur nom au risque de causer quelque émoi dans les rangs des exégètes qui s'accoutument à donner pour définitifs des résultats fort contestables. Dans le *Pentateuque*, on reconnait trois documents, qui, par leur combinaison, ont donné naissance au texte traditionnel : le document jéhoviste-prophétique, le document deutéronomique et le document élohiste-sacerdotal. On s'est imaginé pouvoir attribuer le premier au IXe siècle environ ou au VIIIe avant notre ère, le second au VIIe, le troisième au Ve siècle seulement, c'est-à-dire aux temps de la restauration ou du second temple. Ce ne sont nullement là des faits mis hor de discussion par le consentement général; ce classement repose sur des combinaisons dont les motifs ne s'imposent point d'une façon inéluctable. Voilà cependant que l'on éta-

blit sur un classement aussi aléatoire les grands traits d'une longue évolution religieuse portant sur plusieurs siècles. Dans l'ouvrage, d'ailleurs estimable, que nous avons sous les yeux, le premier de ces trois documents sert de source pour la première des trois périodes proposées, le second dépose pour la deuxième et le troisième est allégué pour la période qui vient en dernier. Qu'il plaise à quelqu'un, non pas même de déranger l'ordre des documents ci-dessus, mais de changer les dates qu'on propose pour l'un ou l'autre, voilà tout l'édifice compromis.

Le progrès que l'on a réalisé sur l'ancienne école d'exégèse en mettant plusieurs périodes là où l'on ne se préoccupait point de distinguer les dates et les auteurs différents, est donc, nous regrettons de devoir le dire, beaucoup plus apparent que réel. A ouvrir des livres tels que le présent, on s'attend à trouver des divisions solides et incontestables; là l'examen, on s'aperçoit qu'il en faut beaucoup rabattre. Ces observations critiques ne sont point pour diminuer la valeur d'une œuvre utile et qui est appelée à rendre des services. Si l'on veut consulter la *Théologie de l'Ancien Testament* en n'attachant qu'une médiocre importance à la division des époques, on tirera un très bon usage des indications aussi précises qu'abondantes qui y sont contenues.

Voici précisément un ouvrage dont les conclusions sont de nature à renverser l'édifice si laborieusement substitué par l'exégèse contemporaine aux théories traditionnelles. Les *Mélanges de critique biblique* [1] sont l'œuvre posthume d'un polygraphe des plus distingués, de M. Gustave d'Eichthal, qui a tour à tour abordé d'une plume curieuse les problèmes sociaux, politiques et religieux et dont le principal ouvrage, *Examen critique des trois premiers évangiles*, reste une importante contribution à l'histoire des premiers temps du christianisme. M. d'Eichthal aborde dans le présent volume trois questions, l'examen de l'intégrité du récit de la création au chapitre Ier de la *Genèse*, l'étude du nom et du caractère du Dieu d'Israël, Iahveh ou Yahvéh, et la question d'origine et de composition du *Deutéronome*.

Nous dirons un mot seulement des deux premiers travaux, qui avaient déjà été publiés. M. d'Eichthal signale dans le récit de la création certaines anomalies, notamment la mention de la succession des jours et des nuits dès la création de la lumière et antérieurement à celle de soleil, qui ne vient qu'au quatrième jour. Ce trait lui paraît la marque d'une perturbation. Par une série de déductions ingénieuses, il pense établir qu'il aura existé de ce chapitre un texte primitif, où la création du soleil et de la lune, autrement dit des luminaires, suivait immédiatement celle du firmament et était assignée au premier jour. Dans cette hypothèse, les difficultés qu'on a signalées depuis longtemps dans le tableau de la création disparaîtraient, pense-t-on. — Serait survenu un auteur, qui, dans une intention de polémique contre la doctrine persane, aurait tenu à spécifier que Dieu est également l'auteur

1. In-8, III et 402 pages.

de la lumière, tenue pour incréée par les sectateurs de Zoroastre; celle-ci est mise à la place d'honneur et l'ensemble du récit reçoit, à ce moment, la disposition sous laquelle le texte nous est parvenu. En d'autres termes, le « fiat lux » serait le résultat d'une introduction et d'un remaniement passablement postérieurs à la première rédaction du récit. La proposition est séduisante; cependant, quand on y regarde de près, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elle se heurte à d'assez grosses difficultés. Nous avons eu l'occasion de reprendre à nouveau et tout récemment l'examen de ce texte et cette étude ne nous a pas rendu favorable à l'hypothèse d'un remaniement. Le texte que nous avons sous les yeux est, selon nous, une page dont il n'y a pas de raison décisive de suspecter l'intégrité. Quant à sa date, nous la croyons des temps de la restauration, du ve siècle, par exemple, avant notre ère. L'écrivain qui a tracé ce tableau en traits aussi fermes que sobres, témoigne d'une culture philosophique et littéraire singulièrement haute.

Nous acceptons, en revanche, la proposition que fait M. d'Eichthal de tenir pour une interpolation la fameuse déclaration d'*Exode*, III, 14 : « Je suis celui qui suis. Tu diras aux enfants d'Israël : *Je suis* m'a envoyé vers vous. » C'est là, comme il l'établit fort bien, une définition métaphysique de la divinité, introduite à une date récente pour combler une lacune que les esprits distingués commençaient de ressentir au contact de la philosophie étrangère.

Mais ce qui constitue le plus vif intérêt de ce volume de *Mélanges*, ce sont les parties consacrées au *Deutéronome*. On nous donne ici une étude critique sur la composition et l'origine du cinquième des livres du *Pentateuque*, suivie d'une traduction du livre selon l'ordre du texte traditionnel et de la même traduction rangée selon l'ordre restitué par l'auteur, puis d'un commentaire explicatif.

Le *Deutéronome*, tout au moins le noyau de ce livre (chap. IV, 44 à XXVI, fin), passe pour une œuvre compacte dont les parties sont intimement liées entre elles. C'est à cette prétendue unité que M. d'Eichthal s'attaque. Il signale un certain nombre de morceaux de médiocre étendue qui s'accordent assez mal à leur contexte et réclame qu'on les écarte. Mais surtout il conteste que les chapitres V à XI, contenant une sorte d'homélie ou de discours parénétique, doivent être tenus pour la préface et l'introduction de la collection des lois qui s'étend de chap. XII à XXVI. D'après lui, ce discours et cette législation ont existé à l'origine d'une manière indépendante.

Au premier abord, cette vue ne laisse pas de surprendre. On s'est accoutumé à considérer ce qui précède la législation deutéronomique proprement dite comme faisant corps avec elle. Quoi de plus naturel qu'un commentaire ému et éloquent placé en tête d'un code pour en marquer avec autorité l'esprit et l'intention? Fort bien, si la prétendue préface est d'accord avec la législation. Mais l'examen montre qu'elles s'appliquent l'une et l'autre à des objets sensiblement distincts.

Le discours parénétique (chap. V à XI), remarque justement

M. d'Eichthal, « représente la pensée dominante du *Deutéronome;* il en est, pour ainsi dire, la plus haute expression; on peut le définir une perpétuelle exhortation à la piété envers le Dieu national. La première moitié de la Collection des lois garde encore avec cette pensée une certaine analogie, puisqu'elle a pour objet l'établissement d'un culte central; mais il n'en est pas de même de la seconde moitié. Celle-ci n'est, en effet, qu'un recueil de règlements civils, placés sans ordre à la suite l'un de l'autre. Il est bien vrai que l'ensemble offre un caractère de justice et d'humanité tel qu'on le chercherait vainement dans aucune autre législation antique, qui d'ailleurs se rattache intimement à la croyance religieuse professée par les Israélites. Mais il y a loin de là à dire que la collection des lois est le *noyau* du *Deutéronome*. C'est bien assez d'y voir une application pratique, et, sous ce rapport, un précieux complément de l'enseignement doctrinal, qui est et demeure l'élément principal du livre. » M. d'Eichthal rappelle également une bonne définition donnée par M. Kuenen : « Le fond du *Deutéronome* est dans la formule : Chaque Israélite doit aimer Yahvéh son Dieu de tout son cœur et de toutes ses forces. »

Entre le discours (chap. v à xi) et la législation (chap. xii à xxvi), on peut donc introduire une séparation. L'un serait un développement oratoire et religieux; l'autre contiendrait une série de prescriptions applicables tant au culte qu'à la vie civile. Il est de fait que, tandis que le discours proclame l'amour exclusif de Dieu sans stipuler aucune obligation rituelle, la Collection des lois insiste sur la nécessité d'adorer Yahvéh dans un sanctuaire unique (lisez dans celui de Jérusalem). Ce sont deux préoccupations différentes, sinon exclusives l'une de l'autre.

Quant à la date, M. d'Eichthal s'inscrit encore en faux contre l'opinion généralement admise. On a rapproché assez arbitrairement le *Deutéronome* d'un certain livre de la loi, qu'on dit avoir été merveilleusement découvert dans le temple de Jérusalem au temps du roi Josias. Les imaginations se sont échauffées là-dessus. Ce livre exhumé si à propos était, prétend-on, le produit de tout un mouvement antérieur. Pour assurer la pureté du culte, un parti puissant aurait imaginé de proscrire les cérémonies qui se célébraient dans un très grand nombre de sanctuaires sur les divers points du territoire et de déclarer illégal tout culte pratiqué en dehors du temple de Jérusalem. Cela n'allait pas sans difficulté. On se heurtait à de vieilles habitudes. Pour les briser, les prêtres et les prophètes auraient fabriqué, sous le nom vénéré de Moïse, un livre rempli de menaces et d'adjurations véhémentes, sommant le peuple de se conformer désormais à la volonté divine, qui était la centralisation à Jérusalem de toutes les cérémonies religieuses. Puis on feignit que le livre en question avait été retrouvé miraculeusement. Le roi Josias ne peut résister à la pression exercée sur lui et prend avec énergie la tête du mouvement de réforme religieuse. Ce mouvement du reste n'aboutit pas à des résultats durables et on nous assure que la

tentative de centralisation du culte rattachée à ce prince n'eut pas de lendemain.

Cette combinaison, par laquelle on identifiait au *Deutéronome* le livre qu'on prétend avoir été à l'origine de la réforme de Josias, a obtenu un succès extraordinaire. Tandis que l'on continuait de batailler sur la date à assigner soit au document jéhoviste-prophétique, soit au document élohiste-sacerdotal, il s'était fait une sorte d'accord sur la question d'origine du *Deutéronome*. On ne doutait plus qu'il ne représentât les idées en cours vers la fin du VIIe siècle avant notre ère.

Sans s'inquiéter beaucoup de ce consensus, M. d'Eichthal fait valoir les rapports entre la réforme d'Esdras et de Néhémie au Ve siècle avant notre ère et notre livre et indique qu'il y pense trouver des raisons suffisantes pour placer la rédaction du *Deutéronome* aux temps seulement de la Restauration. A cette époque, en effet, se remarque un extrême souci de séparer la race élue de toute alliance avec les éléments étrangers; cette préoccupation apparaît constamment dans le *Deutéronome*.

La nature de ce compte rendu ne se prête pas à une discussion approfondie de points aussi spéciaux. Le rôle que l'on assigne d'habitude au *Deutéronome* est considérable. Il est le pivot des combinaisons de la nouvelle école d'exégèse religieuse en matière législative et littéraire. Si l'on ébranle la date assignée à sa composition, les conséquences peuvent être fort graves. Ainsi on prétend trouver dans le *Pentateuque* une législation assez brève, dite Livre de l'Alliance (*Exode*, XXI à XXIII), qui, d'après certains détails, doit être estimée antérieure au *Deutéronome*. On la tiendrait alors pour contemporaine du document jéhoviste-prophétique et on l'attribuerait au VIIIe siècle environ avant notre ère, parce que le *Deutéronome* est placé dans la seconde moitié du VIIe. Mais si la date du *Deutéronome* est contestée, tous les morceaux qu'on plaçait à une époque antérieure, sont entraînés, à leur tour, dans un même soupçon. Si le *Deutéronome* cesse d'être considéré comme une œuvre appartenant aux temps antérieurs à l'exil ou captivité de Babylone, la plupart des résultats acquis pour l'époque ancienne de l'histoire israélite risquent d'être remis en question.

Nous renvoyons à une dissertation spéciale [1] les personnes désireuses de se faire une opinion sur les propositions avancées par M. d'Eichthal ainsi que sur les conséquences qu'entraînerait leur adoption. Nous nous bornons à dire ici que nous donnons notre assentiment à la séparation proposée entre le grand discours homilétique et la Collection des lois; quant à la date, nous admettons également que le *Deutéronome* est une œuvre dont l'esprit répond mieux aux temps de la Restauration post-exilienne qu'à l'époque de Josias. Nous avons, d'autre part, dans l'étude à laquelle il a été fait allusion, cherché à déterminer les rapports

1. *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*. in-8, Leroux, 1887.

entre le *Deutéronome* et le prophète Jérémie. Un des arguments sur lesquels on se fonde pour attribuer le cinquième des livres du *Pentateuque* au temps du roi Josias est, en effet, la parenté d'idées et de style qu'il offre avec *Jérémie*. Or Jérémie est contemporain de Josias. D'où il suivrait que le *Deutéronome* ne saurait, lui non plus, être éloigné de l'époque où nous avons vu qu'on incline généralement à le placer. Ces propositions, elles aussi, méritent d'être soumises à une sérieuse vérification. En les étudiant, nous avons été amené à considérer que l'authenticité du prophète Jérémie était moins bien établie qu'on ne l'admet d'ordinaire et que l'argument tiré de la parenté du livre attribué à ce prophète avec le *Deutéronome* n'est pas décisif.

Les questions soulevées à l'entour du premier chapitre de la *Genèse* et du récit de la Création sont abordées d'une façon assez originale dans un ouvrage volumineux de M. de Chambrun de Rosemont, intitulé : *Essai d'un commentaire scientifique de la Genèse* [1]. L'auteur se préoccupe de l'accord entre le texte biblique et les découvertes de la géologie. Quiconque a pratiqué ces textes sait qu'avec un peu de bonne volonté on peut y mettre ce qu'on veut. M. de Chambrun, dont la bonne foi est complète et qui fait preuve de connaissances scientifiques étendues, y introduit pour sa part la pluralité originelle des races humaines ou des centres de création. Quand nous disons qu'on peut mettre dans le récit biblique tout ce qu'on désire, nous ferions bien d'ajouter : quand on ne veut pas s'en tenir à son sens naturel tel que l'établit l'exégèse grammaticale et littéraire. C'est là ce qui ôte une grande partie de leur valeur aux essais d'harmonistique qui se sont multipliés depuis le commencement de ce siècle et parmi lesquels celui que nous avons sous les yeux tiendra honorablement son rang.

J'ai vu avec plaisir que M. de Chambrun citait volontiers l'opinion de F. Lenormant. Je regrette qu'il n'ait pas appris de lui que la foi chrétienne à laquelle il est sincèrement attaché n'est nullement solidaire de l'accord de la géologie scientifique avec le premier chapitre de la *Genèse*. M. Lenormant a très bien établi que la valeur religieuse d'un morceau tel que celui-là consistait dans l'idée de la toute-puissance divine qui s'y exprime avec une éloquence si haute et si sobre dans la progression de l'œuvre créatrice. Cela dit, laissons la géologie aux géologues, comme il appartient aux exégètes et aux exégètes seuls d'assigner aux différents morceaux du texte biblique leur date et leur sens en cherchant le milieu qui a pu convenir à leur composition. Dans l'espèce, l'admirable page qui ouvre la Bible est, selon nous, un produit de l'esprit hautement philosophique qui distingua les écoles juives aux temps du second temple [2].

1. Ined. 326 pages.

2. Cet article était déjà composé quand nous sont parvenus deux volumes destinés à y figurer. Pour n'en pas trop ajourner l'étude, nous voulons en dire immédiatement quelques mots, renvoyant d'ailleurs nos lecteurs à une appréciation de l'un et de l'autre qui paraîtra prochainement dans la *Revue critique*. —

L'Allemagne se plaît à des travaux d'ensemble exécutés avec un soin et une conscience toujours méritoires. Avec son *Histoire de l'éthique chrétienne* [1], M. Ziegler, professeur de philosophie à Strasbourg, nous donne la seconde partie d'une histoire générale de l'Éthique dans l'antiquité, dans l'Église chrétienne et aux temps modernes. C'est une œuvre de longue haleine, de science solide et reposée, qui sera accueillie avec un grand intérêt. Ce qui lui donne son cachet particulier, c'est que les œuvres analogues, soit d'ensemble, soit de détail, ont été généralement écrites par des théologiens. M. Ziegler est un philosophe de profession et la nouveauté du point de vue constitue l'originalité de son étude. Il a dépouillé avec le plus grand soin les travaux de ses devanciers les plus autorisés, mais ne s'est pas astreint à n'être que leur écho.

Ces œuvres d'ensemble se plient mal soit à l'analyse, soit à la critique. Nous devons nous borner ici à indiquer les principales divisions du livre. Elles sont au nombre de douze : 1° le judaïsme; 2° l'éthique du Nouveau Testament; 3° l'éthique de l'ancienne Eglise catholique; 4° le monachisme, Augustin et le pélagianisme; 5° la doctrine morale de la Scolastique; 6° les Germains et l'Église; 7° la mystique du moyen âge; 8° humanisme et réformation; 9° l'éthique des réformateurs; 10° l'éthique de l'église protestante; 11° des anabaptistes au piétisme; 12° le jésuitisme. — Nous reproduirons à propos de cet ouvrage un vœu que nous avons déjà émis à plusieurs reprises. Nous voudrions voir la philosophie de langue française aborder plus volontiers les questions qui lui sont communes avec la théologie. Si l'on hésite à attaquer ces sujets un peu nouveaux en prenant pour guides les théologiens allemands, des livres, tels que le présent, rédigés par des philosophes et dans un esprit purement philosophique, seront jugés sans doute d'un accès plus facile. Nous recommandons particulièrement à ce titre l'éthique de M. Ziegler.

M. Labanca, dont nous citions tout à l'heure la leçon inaugurale du cours d'histoire des religions professé à l'université de Rome, a entrepris, de son côté, une œuvre d'ensemble destinée à faire suite à son remarquable ouvrage sur le *Christianisme primitif*. Celui qu'il prépare

Le *Saint Paul d'après la libre critique en France*, par V. Courdaveaux (VIII et 149 pages in-32; Paris, Fischbacher, 1886), est une œuvre étudiée, qui dépasse les promesses de son titre. L'auteur, un de nos rares universitaires qui comprennent le haut intérêt des questions d'histoire religieuse, a fait plus que reproduire les résultats de la science indépendante; il s'est appliqué aux textes originaux et a été amené à présenter des vues personnelles dignes d'être prises en considération. — Dans un volume intitulé *Etudes d'ancienne littérature chrétienne* (*Studii di antica litteratura cristiana*, VIII et 238 pages in-8°; Turin, Loescher), M. A. Chiappelli, de l'Université de Naples, aborde plusieurs problèmes de la littérature religieuse, notamment la *Doctrine des douze apôtres*, ce texte récemment publié qui a soulevé un si vif intérêt. C'est une étude ample, précise et bien conduite où l'auteur fait preuve d'une solide connaissance des travaux antérieurs sans s'inféoder à leurs conclusions. A signaler aussi l'examen de *La légende de saint Jacques de Compostelle*.

1. In-8, XVI et 593 pages.

sera intitulé la *Philosophie chrétienne*; il en a publié par avance sous le titre de *Concept de la philosophie chrétienne* [1] un extrait, qui se recommande par les qualités que nous avons déjà louées chez lui.

L'on ne se lasse pas en Allemagne de peser les mérites de saint Thomas d'Aquin. Aux nombreuses publications qu'a soulevées la bulle pontificale recommandant de mettre les ouvrages du grand docteur à la base des études philosophiques, ajoutons la brochure aussi claire que substantielle de M. R. Eucken, *la philosophie de Thomas d'Aquin et la culture du temps présent* [2]. L'auteur place fort haut saint Thomas d'Aquin, mais ne croit pas qu'on puisse en faire le guide de la recherche spéculative des temps modernes. Si éminent que soit ce système, il « a fait son temps ».

Mlle Mignaty a entrepris de retracer une des figures les plus extraordinaires du XIVe siècle, celle de *Catherine de Sienne* [3]. C'est moins ici une monographie détaillée qu'un portrait. L'auteur nous explique ainsi ses intentions : « Aucune des biographies de la sainte ne nous a expliqué jusqu'à présent les vrais ressorts de cette âme passionnée, qui fut à la fois une grande Voyante et une femme d'action. Poussée par ses visions, la simple fille d'un teinturier de Sienne remue l'Italie et toute la chrétienté, impose sa volonté à des princes et à des papes. Si nous lisons les apologistes de l'Église, elle nous apparaît en tout comme l'instrument de puissances surnaturelles. Si nous écoutons les physiologistes contemporains comme M. Asturaro, ces faits inouïs s'expliqueraient par le seul mot d'hystérie ou de trouble nerveux. Les deux explications m'ont paru également insuffisantes. J'ai tenté de résoudre l'énigme en pénétrant dans le fond de cette conscience puissante, de cette volonté énergique. Derrière la légende, j'ai cherché l'histoire d'une âme. Dans ces pages, on trouvera Catherine au milieu de ses contemporains, dans le cadre pittoresque de ce XIVe siècle si violent et si tragique, mais le développement intérieur de cette âme, sa psychologie intime m'a servi de fil conducteur et lumineux pour traverser ce labyrinthe. »

Je ne saurais déclarer que l'auteur ait mis à nu, selon sa promesse, les « ressorts » de cette étonnante personnalité. Ce qui me frappe dans ce petit volume, c'est un art sobre et gracieux par lequel les différents côtés de l'action de la grande Voyante sont tour à tour notés avec une symphathique précision. Quant à l'explication, c'est une autre affaire. L'auteur a grand'raison de dire qu'on n'avance à rien en parlant soit de forces surnaturelles, soit de troubles nerveux. Puissance surnaturelle est un mot vague, qui ne rend compte de rien. Trouble nerveux a presque l'air d'une sottise et n'est pas davantage une explication.

Prenons un des faits les plus extraordinaires de cette vie et appliquons-y les clefs qu'on propose. On excusera la longueur de la citation

1. In-8, 28 pages.
2. In-8, 34 pages.
3. In-8, 114 pages.

en raison de son intérêt. Il s'agit d'une victime des discordes civiles, un nommé Nicolas Fuldo, à la veille de subir le dernier supplice. « J'allai, rapporte Catherine elle-même dans une de ses lettres, visiter celui que vous savez et il fut si consolé, si encouragé, qu'il entra dans les meilleures dispositions. Il me fit promettre pour l'amour de Dieu, que quand viendrait le temps de la justice, je serais avec lui; je le promis et j'ai tenu ma promesse. Et le matin, avant le son de la cloche, je me rendis auprès de lui; il reçut une grande consolation à mon arrivée. Sa volonté était soumise et réunie à la volonté de Dieu; il ne lui restait que la crainte de n'être pas assez fort au dernier moment. Mais la bonté infinie du Seigneur le fortifia et lui inspira tant d'amour pour l'accomplissement de ses désirs, que pénétré de son adorable présence, il répétait sans cesse : « Je meurs content, » et, en disant ces mots, il tenait sa tête appuyée contre ma poitrine. Je lui dis : Je vais t'attendre au lieu de la justice, et je prononçai le nom de Jésus. A ce mot, son cœur fut délivré de toute crainte, son visage passa de la tristesse à la joie et, dans les tressaillements de la jubilation, il disait : « D'où me vient cette grâce que « vous, la douceur de mon âme, vous allez m'attendre au lieu sacré de « la justice? » Il disait encore : « Je marche plein de joie et de force, il me « semble que j'ai mille ans à attendre lorsque je pense que vous m'y « recevrez. » Et il prononça d'autres paroles si douces que j'étais ravie en considérant la bonté de Dieu. J'allai donc l'attendre au lieu du supplice. Avant l'arrivée du triste cortège, je me baissai et j'étendis le cou sur l'instrument du supplice; mais il ne répondit pas à mes vœux. Je suppliai la vierge Marie d'obtenir de Nicolas, en cet instant suprême, la lumière et la paix du cœur et à moi la grâce de le voir retourner à sa fin dernière. Et mon cœur était si plein, et si forte était l'impression de la douce promesse qui m'avait été faite, que là, au milieu de la foule du peuple, je ne voyais personne. Nicolas parut; comme un doux agneau il sourit en me voyant; il voulut que je lui fisse le signe de la croix. Je le fis en disant : « Va aux noces éternelles. Bientôt tu seras dans la vie « qui ne finira jamais. » Il s'étendit doucement; je plaçai son cou sous le glaive et m'agenouillant tout à côté, je lui rappelai le sang de l'agneau sans tache. Sa bouche murmurait ces mots : « Jésus et Catherine... » Cependant le glaive tomba et je reçus sa tête dans mes mains. Je tournai les yeux vers la bonté divine en disant : « Je veux ! » Alors, comme on voit la clarté du jour, je vis l'Homme-Dieu recevoir l'âme du martyr. »

Dans quel ordre de faits faut-il faire rentrer des événements aussi étonnants? Assurément dans les cadres de la psychologie, mais non de l'étroite et routinière doctrine que l'on enseignait il y a cinquante ans. Les physiologistes ont raison en ce sens qu'aucun phénomène psychique n'est compréhensible sans un état donné des centres nerveux. Seulement, à supposer, ce qui n'est pas, que nous eussions les moyens de définir cet état du cerveau, à un moment donné, et particulièrement dans des circonstances aussi extraordinaires, il n'en résulterait aucune lumière

pour l'intelligence et l'appréciation de ces manifestations sublimes du sentiment.

L'auteur de l'attachante biographie de Catherine plaide ici, en termes un peu vagues, la thèse d'une sorte de doctrine ésotérique, dont les origines seraient à chercher dans toute espèce de siècles et d'endroits différents. Mlle Mignaty parle aussi du « sens occulte ». Nous éviterons pour notre part ces définitions, mais nous réclamerons l'extension des cadres de l'étude de l'âme. Les faits du sentiment religieux méritent d'être analysés autant et plus peut-être que tous autres. Notre époque qui a commencé par les mettre à l'écart, reconnaît aujourd'hui leur haute valeur. Là aussi, comme en maint autre domaine, l'apologétique et la polémique sont également déplacées. Ce qui importe, c'est qu'on restitue les conditions exactes de production de semblables manifestations, qu'on les groupe et qu'on en fasse l'objet d'une étude méthodique. Sous ce rapport, le portrait de la grande sainte constitue une utile contribution et l'on ne saurait trop louer la disposition d'esprit de l'auteur.

Parmi ceux qui appliquent leur curiosité scientifique aux phénomènes de la psychologie religieuse, M. G. Barzellotti est au premier rang. Son nouveau volume, *Saints, solitaires et philosophes*, avec le sous-titre, *Essais psychologiques*, sera accueilli avec empressement [1]. Le premier sujet qu'on y rencontre est une étude consacrée à saint Augustin, puis une biographie de David Lazzaretti dont nous avons fait naguère un éloge aussi vif que mérité et qui est ici reproduite. Les essais suivants sont consacrés à la tentation de saint Antoine, aux philosophes du rationalisme anglais et français de Bacon et Descartes à Leibniz, à Emmanuel Kant, Schopenhauer et Leopardi.

Nous ne sommes plus ici en présence des à peu près de Mlle Mignaty, ni de théories philosophiques qui n'avancent guère la solution des questions. M. Barzellotti est trop fin pour s'attarder à protester contre les doctrines d'un spiritualisme et d'un matérialisme également arriérés, trop fin surtout pour tracer les linéaments d'une nouvelle doctrine. Il sait parfaitement que la meilleure manière de renouveler les cadres d'une science insuffisante, c'est de fournir à l'étude des matériaux qui obligent à en modifier les dispositions et l'étendue. En décrivant des figures « typiques » comme celles qu'il fait revivre d'un pinceau si habile, il hâte l'heure où le mysticisme deviendra l'objet d'une investigation méthodique et rationnelle.

Je crains que les progrès de la psychologie ne doivent point grand'chose à deux ouvrages qu'il me reste à mentionner, l'un de cet effrayant polygraphe qui s'appelle Adolphe Bastian [2], l'autre, d'une prêtresse de la théosophie [3]. Puisqu'on a bien voulu nous les faire parvenir, notre devoir est de dire que nous les avons reçus; nous ne nous croyons pas tenus à plus.

MAURICE VERNES.

1. In-12, XXVIII et 325 pages.
2. *L'âme,... etc.* In-8, XLVIII et 223 pages.
3. *La Théosophie universelle,... etc.* In-8, 120 pages.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Binet et Ch. Féré. Le magnétisme animal, Paris, 1887, Alcan, éditeur.

MM. Binet et Féré ne sont pas des inconnus pour les lecteurs de la *Revue*. Les travaux remarquables qu'ils ont publiés ici même, les désignaient comme particulièrement aptes à mener à bonne fin un travail d'ensemble sur cette question à l'ordre du jour : l'hypnotisme. C'était là d'ailleurs une lourde tâche, d'autant plus difficile qu'il s'agit d'une science en pleine évolution et que, depuis tantôt neuf années qu'un nouvel essor est donné, parti de la Salpêtrière, le mouvement scientifique, loin de se ralentir, se précipite chaque jour sous les efforts honorables, mais parfois inconsidérés, des ouvriers de la dernière heure. Mais pour les mêmes raisons un semblable travail était d'autant plus utile qu'il est destiné à marquer une étape dans le mouvement progressif de la science et qu'il permet, au milieu de la foule des problèmes soulevés, de faire la part des résultats définitivement acquis.

A ce titre, le livre que MM. Binet et Féré viennent de faire paraître sera aussi précieux pour ceux qui sont déjà au courant de ces études spéciales que pour ceux qui désirent y être initiés. Hâtons-nous d'ajouter que ce n'est point seulement une œuvre de récapitulation et de vulgarisation ; c'est aussi — et nous pourrions dire surtout — une œuvre originale. Tout en ne négligeant aucun des travaux importants qui ont paru sur la question, les auteurs ont donné à leurs propres recherches une part prépondérante.

« Pour nous, disent-ils, l'étude de l'hypnotisme ne doit pas être considérée isolément ; elle n'offre pas seulement un attrait de curiosité ; elle est surtout importante en ce qu'elle permet d'étudier sur l'homme les processus physiologiques, et en particulier les fonctions cérébrales, et elle est appelée à jouer un rôle considérable en psychologie. » Cette phrase résume l'esprit du livre en même temps qu'elle indique la méthode que les auteurs ont suivie dans l'étude de chacune de ses parties.

Nous ne saurions dans cette courte notice résumer, même brièvement, un travail si nourri de faits. Nous en indiquerons au moins les grandes lignes.

Les trois premiers chapitres contiennent l'histoire critique du magné-

tisme animal depuis Mesmer jusqu'au mouvement scientifique actuel. Cette étude n'est point un simple exposé de faits; elle comprend une part critique qui en double l'intérêt. C'est l'histoire vue à la lumière des notions scientifiques récemment acquises.

C'est d'ailleurs la seule partie du livre qui traite du magnétisme animal, tout le reste se rapportant exclusivement à l'hypnotisme. Nous ne chicanerons pas, à ce propos, les auteurs sur un titre qui leur a été vraisemblablement imposé. Tout en faisant quelques réserves, il n'était guère possible actuellement de faire plus pour le magnétisme animal.

MM. Binet et Féré entrent dans le vif de leur sujet en étudiant les différents procédés pour produire l'hypnose. Ils en décrivent ensuite les symptômes, commençant, suivant la méthode inaugurée à la Salpêtrière, par les phénomènes neuro-musculaires : hyperexcitabilité neuro-musculaire, plasticité cataleptique, hyperexcitabilité cutano-musculaire, s'arrêtant ensuite aux troubles de la respiration et de la circulation, pour terminer par les symptômes subjectifs : état des sens, de la mémoire, état intellectuel, phénomènes de sensibilité élective.

Reprenant ensuite sous forme de synthèse l'étude analytique qui précède, ils décrivent les périodes du grand hypnotisme suivant la nosographie de M. le professeur Charcot et les hypnoses frustes qui composent le petit hypnotisme.

Le cadre que nous venons de tracer une fois rempli, la matière semble épuisée. Il n'en est rien cependant. Nous ne sommes pas à la moitié du livre et la part qui reste est la plus intéressante et la plus originale. Par un artifice qui nuit bien un peu à la description générale, les auteurs ont distrait du chapitre qui traite des symptômes de l'hypnose tous les phénomènes de suggestion — dont l'étude d'autre part gagne en clarté et en précision à être ainsi entreprise isolément — et ce sont eux qui forment toute cette seconde moitié du livre.

C'est d'abord une vue d'ensemble de la suggestion dans laquelle sont traitées les questions générales de définition, de classification, de méthode. La suggestion y est mise à sa véritable place, place qui est considérable, mais ne saurait cependant, ainsi que l'ont voulu certains auteurs, absorber tout le domaine de l'hypnotisme. « On pourrait diviser, disent-ils avec raison, l'étude de l'hypnose en deux parties, se distinguant par la mise en œuvre de procédés différents : la première partie comprenant les phénomènes hypnotiques produits par les excitations physiques ou sensations... la seconde partie comprenant les phénomènes hypnotiques produits par des idées, c'est-à-dire la théorie de la suggestion. Ce sont là deux modes d'expérimentation parallèles; il serait difficile de dire lequel des deux a le plus d'étendue. »

Les auteurs abordent ensuite l'étude détaillée des faits de suggestion. Ne pouvant les examiner tous, ils ont choisi, parmi les phénomènes suggestifs, les plus élémentaires, et consacrent à chacun d'eux de longs développements. Ils passent en revue les hallucinations, les actes

impulsifs, les paralysies du mouvement et les paralysies de la sensibilité.

MM. Binet et Féré n'ont point cherché à faire de ces pages — ce qui eût été trop facile — un recueil d'anecdotes amusantes, suivant l'exemple d'un grand nombre d'expérimentateurs plus préoccupés de piquer la curiosité que de prouver et d'instruire. Chacun des faits expérimentaux qu'ils étudient est exposé sobrement. Il est rapproché des faits de même ordre que l'on observe à l'état normal et dont il n'est qu'une exagération ou une déviation. La théorie en est exposée dans les limites que comportent les données actuelles de la science, les *desiderata* sont indiqués et les conséquences, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue physiologique, en sont déduites avec précision et sûreté. C'est ainsi qu'une foule de questions de psychologie ou de physiologie s'éclairent d'un jour inattendu. Le livre de MM. Binet et Féré est dans ce sens un des efforts les plus considérables qui aient été tentés jusqu'ici. Il est certes loin d'épuiser la question. Mais il montre mieux qu'on ne l'avait encore fait, la voie nouvelle qui introduit l'expérimentation en psychologie; il fait plus, il apporte la preuve de l'excellence de la méthode, en présentant les premiers fruits qu'entre leurs mains elle a portés.

L'ouvrage se termine par quelques pages sur les applications de l'hypnotisme à la thérapeutique, à la pédagogie et à la médecine légale.

PAUL RICHER.

Edmund R. Clay. — L'ALTERNATIVE, CONTRIBUTION A LA PSYCHOLOGIE, 1 vol. in-8°, XX-650 pages. Traduit de l'anglais par A. BURDEAU. Paris, 1886. Alcan.

Une âme inquiète, tard venue à la philosophie et vivement éprise de ses problèmes, ambitieuse d'en atteindre les solutions lointaines, à travers mille obstacles, parce qu'elle les considère comme les dogmes indispensables d'une rénovation morale : tel nous apparaît l'auteur de ce livre. M. E.-R. Clay a étudié les systèmes, s'est risqué à les juger, et nourrit l'espoir de les mettre d'accord, non à la manière du proconsul L. Gellius, qui prétendit autrefois le rôle d'arbitre parmi les philosophes d'Athènes [1], mais en les soumettant à une juridiction plus souveraine, le sens commun. Entreprise louable, digne de réussir, mais singulièrement difficile. M. Clay le sait, le comprend tout le premier, et il n'hésite pas. Esprit curieux, capable de se contraindre à un examen minutieux des points de vue les plus opposés et incapable d'une curiosité absolue, il n'est contemplatif que par souci de l'action, et violenterait au besoin les conclusions pour le prix des résultats. Par-dessus tout, ce dont le livre témoigne, c'est d'une volonté généreuse, prête à adopter par une

1. Cic., *De Legibus*, lib. I, 20.

sorte de scandale cherché les idées les plus éloignées des tendances du siècle, à frapper le roc pour en faire jaillir les sentiments de la moralité la plus ardente et de la religiosité la plus pure; d'une volonté qui n'aime de la justice que la charité, et de la béatitude que la sainteté, sans les espérances ou les aspirations ultramondaines.

Une morale, et par elle une religion, l'une et l'autre tirées d'une « philosophie de l'inconscient », voilà l'œuvre même.

Cette sorte d' « éthique » modernisée s'élève — et c'est là un défaut — sur un corps de démonstrations ardues, de discussions complexes, où l'auteur, comme un néophyte, ne s'est épargné nulle fatigue (dût le lecteur s'en ressentir); où la psychologie, que le titre annonce, ne fait que préparer les voies aux spéculations les plus diverses : il semble que ce ne soit pas assez de l'examen d'un problème sans tous les attenants, et l'on n'ambitionne de vaincre les systèmes que pour les absorber dans un autre. C'est que, nous dit M. E.-R. Clay, les systèmes jusque-là reçus sont des logiques trop strictes qu'il faut élargir (voy. p. 628), pour y substituer la logique plus ouverte, plus libérale, et surtout pratique, du sens commun. Ou bien il n'y a pas de preuve, ou le sentiment de la conscience générale est le signe de l'évidence suffisante, et c'est cette conscience générale qu'il faut croire sur la nature de l'âme, sur la liberté morale et la possibilité de la vertu.

Ce serait se méprendre que de confondre, dès ces indications, la tentative et la conception de M. E.-R. Clay avec la *Philosophie d'après les principes du sens commun* de Th. Reid, ou avec l'*Essai* de Lamennais. L'esprit de minutie dans l'analyse de détail, l'observation microscopique voile souvent au savant ou au philosophe ce que sent et saisit d'instinct la vue naturelle : le spécialiste d'un métier ou d'une science voit-il toujours mieux et plus juste que le peuple? S'il y a une conscience populaire, sociale, et mieux une « conscience universelle », comme l'affirmait Proudhon, une « judiciaire collective » qui déroute les historiens et les juristes, pourquoi cette conscience universelle n'aurait-elle pas ses modes d'affectivité et ses œuvres, et par suite sa critique propre? La religion, la justice, de même que le travail, la poésie et l'art, disait le même Proudhon, sont des manifestations de la conscience universelle [1]. C'est une pensée de ce genre qui fait l'esprit et le sens de l'*Alternative*.

Il est bon, pour l'édification du lecteur, de céder dès maintenant la parole à M. E.-R. Clay : on saisira mieux de la sorte l'état de crise, le terme n'est pas trop fort, où se débat son intelligence. Citons le passage de l'introduction (pages 34-35) où il explique son dessein :

« Jusqu'à ce jour, écrit-il, les hommes se sont laissé duper par ce principe reçu, qu'il y a là [dans les actes dus à l'instinct intentionnel] une volition vraie, que, dans un cas pareil, nous sommes des agents libres. Et cette illusion enveloppe presque tout le champ où se passe la

1. *La Guerre et la Paix*, passim.

vie pratique de l'humanité. Écartez cette erreur, et vous découvrez un fait d'une portée vraiment redoutable. Je prouve par voie de déduction que l'esprit enferme une partie inconsciente, à savoir le théâtre des faits mentaux inconscients; par induction, j'établis que cette partie comprend le cerveau ou y est comprise, et qu'un fait moral inconscient, un fait physico-mental, est la condition *sine qua non* de tout état de conscience. D'où il suit que dans la presque totalité de sa vie pratique l'homme *est, a été*, et pour un temps à venir indéfini *sera sans doute* mené par une force inconsciente; que nous avons été des marionnettes, et non des agents personnels, et des dupes en même temps que des marionnettes, et de plus, si l'on considère combien le malheur l'emporte sur le bien dans la vie humaine, des victimes ». Tout philosophe connaît cet « esclavage » magistralement décrit dans la IIIe et la IVe partie de l'*Ethique* : l'idée, grandie en images poétiques, ne s'éploie-t-elle pas dans les stances austères d'un Alfred de Vigny [1]?

« Or, continue M. E.-R. Clay, cet état de marionnette, de dupe et de victime, je montre que nous pouvons nous en relever, mais par une seule voie : par l'abnégation d'une conduite conforme à la sagesse. Qu'un homme se créant un idéal de caractère contraire aux vœux de ses instincts se résolve à vivre selon cet idéal; qu'au prix d'un oubli de soi-même il accomplisse cette résolution; dès lors sa vie pratique aura pour principe moteur et pour guide ce qu'il y a de conscient dans son esprit; et ce sera là vraiment la vie d'une *personne*, d'un être doué de volonté, d'un agent libre. Il sera dans ce domaine maître de lui-même, et, en une certaine mesure, de la nature. Si un tel régime a pour effet, comme le suppose la doctrine chrétienne, de changer, d'apaiser les instincts, alors l'homme sera sur la voie d'une réconciliation entre ces deux puissances ennemies, la Volonté et l'Instinct; il tiendra à substituer au vieil homme un homme nouveau, et à créer dans ce dernier un esprit qui sera en partie le produit de la Volonté. C'est cette alternative qui nous a fourni le titre de ce livre. » Ces idées sont fortes, élevées, sinon tout à fait concluantes. Pourquoi l'auteur les dénature-t-il et les déplace-t-il de leur milieu, en faisant intervenir, ici et en cent endroits, une langue néo-miltonienne, des images, des métaphores, dont la philosophie, par une réserve tout intellectuelle, se refuse l'usage? Je cite seulement quelques lignes : « Mon but, dit-il en terminant, coïncide avec celui de l'Évangile, sauf le surnaturel et le mysticisme : il s'agit de soulever une insurrection contre l'infernal qui est présent dans la nature... » Ailleurs (p. 551) il est parlé, comme de symboles bien entendu, de « la révolte de Lucifer », de « sa chute en enfer », et de « sa haine ultérieure contre l'homme ». Et M. Clay, qui ne craint pas de suivre l'actualité, s'inquiète des ennuis qu'a dû essuyer l'Armée du Salut, qui a eu le malheur de paraître « grotesque ». « On est dénué du sens de la vénération, » s'écrie-t-il. Il signale, avec une amertume

1. *Les Destinées.*

peut-être un peu enfiévrée, le pessimisme des *Blasphèmes* de M. Jean Richepin. « Nous voyons là, comme dans un brusque rayon, ce qu'il y a de folie et de hideur à être privé de la sagesse » (p. 575, cf. p. 554). La curiosité pure, qui est le tact philosophique même, exclut ces accents trop mélangés de passion pour laisser à l'esprit sa finesse de discernement, s'interdit cette sorte d'enthousiasme prosélytique à la Polyeucte où l'analyste voit plus encore l'effet d'habitudes lointaines, d'une éducation « évangélique » et piétiste, que l'amour contemplatif de l'idée. Comment M. E.-R. Clay, si habile aux distinctions d'ordre psychologique, ne s'en est-il pas rendu compte? Et ce besoin de tout ramener à une émotion religieuse, sans laquelle, selon M. Clay, la moralité demeure un rêve, éclate à travers des pages entières, se donne carrière dans cinq chapitres considérables du livre IV, avec une abondance de cœur qui déborde. C'est une « élévation » à la Sagesse uranienne, un cri emporté, un acte de foi et d'adoration. Le lecteur français du moins veut en ces entraînements sublimes quelque repos çà et là ménagé : il craint d'être enlevé trop haut ou trop vite, et sent malgré lui des coups de vertige.

L'*Alternative* contient d'excellentes parties. Le livre III, en particulier, nous expose d'une façon nouvelle et intéressante cette mystérieuse correspondance de l'âme et du corps, que Spinoza résumait en deux mots : « L'âme humaine, c'est l'idée même ou la connaissance du corps humain » (*Éthique*, II. pr. 19). Mais cette connaissance est souvent confuse et mutilée, « comme des conséquences séparées de leurs prémisses », et c'est ce dessous de la vie consciente que M. Clay nous invite à regarder avec lui, pour comprendre le secret de nos volitions. « Il y a, écrit-il, dans l'esprit humain une partie inconsciente, une partie dont lui-même n'a pas l'intuition; il y a des événements inconscients, qui ont lieu dans cette partie, et qui sont la cause prochaine de certaines consciences; enfin la plus grande portion des actions intentionnelles de l'homme sont les effets de causes inconscientes » (p. 441). Et, après une suite d'analyses ou d'exemples : «... Si la conscience est dans une liaison aussi intime avec ses causes prochaines inconscientes, c'est donc que le sujet concret des modifications en lesquelles consistent ou sur lesquelles reposent les connaissances inconscientes, est ou un esprit ou une partie d'esprit; et *si l'on venait à prouver que ce concret est un cerveau*, alors il faudrait bien reconnaître que le cerveau est une portion de l'esprit... » (p. 451). A ce point essentiel de sa philosophie l'auteur consacre un chapitre entier, où, s'aidant des observations de Maudsley (*Pathologie de l'esprit*) et de Winslow (*Les maladies obscures du cerveau*), il s'efforce de « donner une haute probabilité à cette thèse, que la partie corporelle de l'esprit est formée par l'encéphale, la moelle épinière, les nerfs tant afférents qu'efférents, et les parties périphériques des organes des sens » (ch. III, p. 467). D'où il suit une nouvelle et plus compréhensive définition de ce qu'on nomme l'esprit, à savoir que l'esprit est, au moins en partie, un organisme

corporel, et en partie une âme; plus simplement, que l'esprit est un composé d'âme et de corps. Le moi ordinaire des psychologues n'est que le Sosie conscient d'un moi inconscient, qui joue trop souvent à notre égard le rôle du « malin génie » de Descartes.

Que sera, dans de semblables conditions, la sagesse réalisable par l'homme? « A moins d'accepter à l'égard de la nature le rôle d'un jouet, à moins de consentir à être aux mains du principe infernal qui est dans la nature un instrument en même temps qu'une victime, il n'y a qu'un moyen d'y échapper : c'est d'adopter la conduite dont je parle, et qui consiste à suivre la voie de l'abnégation. » L'esprit religieux, source de la seule moralité, est là, uniquement. Et, pour le ressentir, il n'est point nécessaire de croire aux dogmes révélés ni aux châtiments *post mortem*, il suffit de permettre à la faculté esthético-morale qui est en nous de se développer et de croître à la lumière, de s'élever soi-même au sentiment et à l'intelligence d'une vertu mère de toutes les autres : la vénération. « Le principe de vénération peut prendre sur le sujet un ascendant tel, que si par un acte d'injustice il violait le caractère sacré de son prochain, il en aurait un remords que ne pourrait compenser nul avantage obtenu à ce prix. » La vénération, bien analysée, est donc plus qu'un état passager de l'âme, elle est « une faculté d'intuition morale ». « En effet, la vénération et la bienveillance, une fois adultes, ne sauraient manquer de découvrir en chaque homme un droit à la plus large liberté, aux plus complètes immunités, qui se puissent concilier avec le bien-être de l'espèce. » La vénération est enfin la source de la sainteté.

Cette fin de l'*Alternative* est, sans contredit, d'une fort belle inspiration, et digne de l'attention du moraliste. Il y aurait trop d'admirables maximes à citer, à rapprocher d'un livre de Pensées bien connu : le lecteur qui en aura la patience saura bien les découvrir. Il n'est guère utile, après cela, de dire que l'ouvrage est au début (livre I) une « psychologie reconstructive », où l'on s'attaque en passant et par besoin de conciliation à la théorie de l'*a priori* dans la connaissance. Kant même est çà et là un peu malmené. Mais ce sont là de grosses questions que l'auteur eût peut-être plus sagement fait d'éliminer. Son livre — cela se voit du premier coup d'œil — manque de simplicité et de choix.

M. E.-R. Clay a eu l'avantage d'être distingué chez nous par l'un des esprits excellents de ce temps, dont M. Burdeau nous livre le nom [1]; il a trouvé en son vaillant traducteur un interprète habile, scrupuleux, qui a fouillé avec goût les trésors de notre vieille langue pour mieux rendre le pittoresque de son style. Après cette double faveur du sort, le succès n'est peut-être pas chose impossible.

A. DEBON.

1. M. Ravaisson.

Alexandre Herzen. — LES CONDITIONS PHYSIQUES DE LA CONSCIENCE. Genève, Stapelmohr, 1886, in-8°, 55 p.

La brochure de M. Herzen est un développement de l'article qui a paru dans la *Revue philosophique* sous le titre de : *La loi physique de la conscience*. Il y défend la même loi générale des conditions physiologiques de la conscience qu'il énonce en ces termes : « La conscience est liée exclusivement à la désintégration fonctionnelle des éléments nerveux centraux ; son intensité est en proportion directe avec cette désintégration et, simultanément, en proportion inverse de la facilité avec laquelle chacun de ces éléments transmet à d'autres la désintégration qui s'empare de lui, et avec laquelle il rentre dans la phase de réintégration.

A cette loi se rattachent plusieurs cas secondaires qui sont également formulés par M. Herzen.

« I. *Dans la moelle épinière* : conscience élémentaire, impersonnelle, inintelligente ; maximum chez les animaux inférieurs, minimum chez les animaux supérieurs; chez ces derniers, à l'état normal, il n'est point fait appel à la conscience spinale... c'est seulement dans le cas de complications expérimentales des conditions, que cette conscience est éveillée, en raison même de la désintégration étendue et profonde que de telles complications occasionnent; elle disparaît de nouveau au fur et à mesure que les nouveaux mécanismes s'organisent et se consolident.

« II. *Dans les centres sensitivo-moteurs* : conscience individuelle, perception rudimentaire, germe d'intelligence; caractère intelligent et volitif des réactions, soumis à des conditions identiques à celles qui gouvernent la conscience spinale, mais avec cette différence que celle-ci (celle des centres moteurs) n'est pas réduite à un mécanisme automatique complet.

« III. *Dans les centres cérébraux* : conscience intelligente, notion claire des rapports de l'individu avec les objets externes, et de ces objets entre eux, d'où résulte le caractère intentionnel, franchement relatif des réactions... contrairement aux deux premières formes de conscience, celle dont il sagit ici augmente avec le grade zoologique de l'animal, elle atteint son maximum chez l'homme...»

La théorie de M. Herzen sur les conditions de la conscience paraît s'accorder parfaitement avec les données de la psychologie générale, c'est aux physiologistes à les discuter au point de vue de la biologie. Autant que j'en puis juger cependant, elle s'accorde aussi avec les lois physiologiques connues. Elle met à sa vraie place l'activité consciente. M. Herzen en a bien vu les conséquences, pour lui, « *le processus mental conscient trahit une imperfection de l'organisation cérébrale.* » Sa doctrine est plus cohérente et plus nette que celle de Lewes et de Maudsley qu'il combat et qu'il tente de fondre « dans une synthèse conciliatrice ». Mais pourquoi, afin d'éviter l'idée de la réalisation de l'homme automate intellectuel, va-t-il jusqu'à dire : « La réduction de toute l'activité psychique à un automatisme inconscient ne serait possible que si l'évolution organique avait une limite infranchissable,

si tout le travail repris pour atteindre cette limite était accompli, si la nature avait épuisé ses ressources et ne pouvait plus avancer. Mais tout ce que nous savons de l'évolution des êtres vivants nous dit au contraire qu'elle n'a aucune limite; voilà pourquoi la machine inconsciente de Maudsley est aussi impossible que l'indignation de Lewes est inutile... » En fait, nous ne savons absolument rien sur la question et nous ne pouvons même pas discuter utilement le problème de savoir si l'homme sera conduit ou non par l'évolution à l'automatisme. En effet, à supposer que l'évolution des êtres vivants n'eût aucune limite, ce qui se pourrait peut-être contester. rien ne prouve, en tout cas, que l'évolution de l'homme ne s'arrêtera pas à un certain point et que l'homme ne se séparera pas de la branche ascendante des êtres pour constituer une espèce fixée ou à peu près, et qui, par une adaptation à peu près complète à des conditions d'existence bornée, arriverait à l'automatisme. Il me semble qu'on peut faire là-dessus toutes les hypothèses et qu'on est dans l'impossibilité d'en justifier complètement aucune. Il est possible cependant que, pour qui étudierait à fond la question, telle ou telle solution parût plus ou moins probable que telle autre.

M. Herzen a joint à l'article dont je viens de parler un appendice où il s'occupe plus spécialement de la conscience du *moi* et de la personnalité. Il a exposé la question d'une manière intéressante, mais c'est dans son premier article que nous trouvons les documents les plus importants pour la psychologie de la personnalité. M. Herzen y mentionne des observations personnelles qui montrent bien la séparation de la conscience en général de la conscience de la personnalité, et que l'organisme ou le moi peut avoir conscience sans avoir conscience de soi. De telles observations sont très importantes pour l'étude de la genèse de la notion du moi, et de la personnalité elle-même et de la notion que nous en avons.

« Pendant une certaine époque de ma vie, dit M. Herzen, j'ai souffert de fréquentes syncopes et j'ai eu l'occasion d'observer sur moi-même la phénoménologie psychique du retour à la conscience après l'évanouissement. Pendant la syncope, c'est le néant psychique absolu, l'absence de toute conscience; puis on commence à avoir un sentiment vague, illimité, indéfini, un sentiment d'existence *en général*, sans aucune délimitation de sa propre individualité, sans la moindre trace d'une distinction quelconque entre le moi et le non-moi; on est alors « une partie organique de la nature » ayant conscience du fait de son existence, mais n'en ayant aucune du fait de son unité organique; on a en deux mots une *conscience impersonnelle*. Ce sentiment peut être agréable si la syncope n'est pas due à une violente douleur, et très désagréable si elle l'est; c'est la seule distinction possible : on se sent vivre et jouir ou vivre et souffrir sans savoir pourquoi on jouit ou on souffre et sans savoir quel est le siège de ce sentiment... Au milieu du chaos de la première phase... se dessinent peu à peu des différences vagues et obscures; on commence à voir et à entendre; mais ce qu'il y a de fort curieux

c'est que les sens et les couleurs semblent naître dans l'intérieur même du sujet sans qu'il ait la moindre idée de leur origine externe; de plus il n'y a aucun lien entre les différents sons et les différentes couleurs... on a des sensations *stupides*, si je puis m'exprimer ainsi, c'est-à-dire des sensations qui, justement parce qu'elles restent isolées, ne peuvent pas être connues, mais seulement *senties*... Vient ensuite le rétablissement des réflexes intercentraux : les différentes sensations commencent à influer les unes sur les autres et, partant, à se déterminer, à se définir, à se localiser réciproquement, et il en résulte l'apparition nette de la conscience de *l'unité du moi*... Dans cette phase du réveil, je sentais clairement que *j'étais moi* et que mes sensations auditives et visives provenaient d'objets qui ne faisaient pas partie de moi; mais je ne comprenais nullement ce qui arrivait, ni ce qui s'était passé... » Il faut lire l'observation entière dans le livre de M. Herzen, on y trouve des renseignements précieux non seulement sur la manière dont se fait et se défait le moi, mais encore sur le fonctionnement des facultés intellectuelles. Ce qui frappera peut-être le plus quelques philosophes et sera peut-être même contesté, c'est l'existence d'une sensation qui ne se rattache subjectivement à aucune personnalité. On trouve une observation analogue dans l'ouvrage de M. Clay *l'Alternative*[1].

« L'auteur se trouvant sur le sommet du Superbagnères, dans les Pyrénées, et s'étant penché pour plonger le regard jusqu'au fond de la vallée de Luchon, subit un de ces états d'extase. Les couleurs de la vallée lui parurent abandonner le sol ferme et monter vers lui. Tandis qu'elles montaient, elles envahissaient dans sa conscience la place de l'élément perceptif, et ainsi, autant du moins que l'événement se retrouva plus tard dans sa mémoire, elles devenaient, par une sorte d'usurpation, conscientes d'elles-mêmes, lui-même étant pour ainsi dire anéanti pendant ce temps. »

Des faits pareils que l'on peut considérer comme définitivement établis, éclairent fortement le mécanisme psychique de l'intelligence ainsi que le procédé de formation de la personnalité. Ils confirment la théorie en faveur dans l'école expérimentale, d'après laquelle le moi lui-même et le sentiment que nous en avons sont le produit d'une synthèse mentale et le résultat de la coordination de phénomènes psychophysiologiques.

FR. PAULHAN.

Jules Soury. — LES FONCTIONS DU CERVEAU. DOCTRINES DE F. GOLTZ. Paris, J.-B. Baillière, 1886.

Il a été souvent parlé dans la *Revue*, soit directement, soit incidemment, d'une des questions les plus importantes de physiologie cérébrale qui aient été étudiées à notre époque, j'entends la question des locali-

1. Clay, *l'Alternative*, traduit par M. Burdeau. Paris, Alcan, p. 47.

sations cérébrales motrices, sensitives et sensorielles; et il n'est certainement personne parmi les philosophes qui ne se soit rendu compte du haut intérêt que présentent tous les travaux relatifs à cette question, tant au point de vue de la biologie générale, pour notre science des fonctions nerveuses en général, qu'au point de vue propre de la psychologie. Aussi convient-il à tous égards de signaler ici l'opuscule dans lequel M. Jules Soury a réuni les leçons qu'il a faites l'année dernière à l'École pratique des Hautes Études sur les fonctions du cerveau et publiées d'abord dans l'*Encéphale*.

On sait que, si presque tous, sinon tous, les cliniciens admettent aujourd'hui que les fonctions du cerveau ont des sièges distincts dans la partie corticale de cet organe, les physiologistes ne s'accordent pas aussi bien entre eux pour considérer l'écorce du cerveau comme fonctionnellement hétérogène; du moins, c'est parmi les physiologistes que se sont rencontrés les plus ardents adversaires de la théorie des localisations cérébrales. Parmi ces derniers on remarque au premier rang le professeur Fr. Goltz (de Strasbourg). C'est l'examen critique approfondi des doctrines que Goltz a établies sur un très grand nombre d'expériences que M. J. Soury s'est proposé de faire. Son exposition pénétrante, son étude exacte et attentive, et sa critique toujours bien informée des observations, des idées et des théories de Goltz constituent un excellent travail, qui sera consulté avec un profit réel par les physiologistes et par les psychologues.

M. Soury expose d'abord très sommairement les principaux procédés opératoires dont Goltz s'est servi dans ses expériences, puis en quelques mots le but même de ces expériences. Après cette courte entrée en matière, il présente successivement les résultats des recherches de Goltz sur les fonctions motrices du cerveau, sur la sensibilité générale, sur les fonctions sensorielles (vue, ouïe, odorat et goût) et sur l'intelligence. Dans l'esprit de leur auteur, les résultats de toutes ces recherches, poursuivies durant près de dix ans, sont favorables à la théorie de l'homogénéité fonctionnelle de l'écorce grise cérébrale. En réalité, il en va tout autrement. Et l'idée fondamentale du travail de M. J. Soury, et qui revient presque à chaque page, c'est que Goltz, en croyant ruiner par ses expériences la doctrine des localisations, a au contraire contribué à la fortifier. « En général, écrit par exemple M. Soury, Goltz est toujours amené par les faits qu'il observe ou provoque expérimentalement à ces idées de lo calisation cérébrale qu'il repousse de toutes ses forces dès qu'elles lui apparaissent avec quelque netteté. Il n'a pas assez de railleries pour ceux qui considèrent le cerveau comme constitué par une mosaïque de petits cerveaux... Mais il finira par reconnaître, nous le verrons, que les fonctions du cerveau antérieur du chien ne sont pas les mêmes que celles du cerveau postérieur ou occipital, et que les troubles de la motilité et de la sensibilité générale sont, dans la règle, liés aux lésions destructives des lobes antérieurs, comme les troubles sensoriels le sont à celles des lobes occipitaux » (p. 9). Et,

comme conclusion dernière de son exposé critique, M. Soury écrit encore : « Si les résultats des expériences et des observations de ce physiologiste éminent avaient prévalu, surtout s'ils avaient le sens et la portée que Goltz, par un vice de raisonnement, a toujours été le seul à leur attribuer, la doctrine de l'hétérogénéité fonctionnelle du cerveau, la doctrine de Fritsch et Hitzig, de Ferrier, de Munk, de Luciani, d'Exner, de Charcot, aurait reçu, au moins pour un temps, une atteinte sensible.

« Mais non seulement les faits et les doctrines de Fr. Goltz n'ont point prévalu : ils ont fourni contre Goltz lui-même des preuves et des arguments décisifs en faveur de la doctrine des localisations cérébrales. Nous nous sommes appliqué à mettre en pleine lumière l'accord profond qui résulte des recherches de Goltz et de celles des physiologistes et des cliniciens contemporains, sur les fonctions de la zone fronto-pariétale et sur celles de la zone occipito-temporale du cerveau.

« Le jour où Goltz a écrit que « les lobes du cerveau n'ont point la même fonction », que les lobes antérieurs et les lobes postérieurs sont fonctionnellement hétérogènes, il a rendu hommage, quoiqu'il ait dit depuis et quoi qu'il puisse dire dans l'avenir, à tout un ordre de vérités supérieures qui tendent aujourd'hui à se dégager des faits d'observation et d'expérience, et qui seront demain le plus solide fondement de la science nouvelle, de la psychologie physiologique ou expérimentale » (p. 85-86). Il faut en effet rendre cet hommage à l'esprit vraiment scientifique de Goltz, que Goltz n'a jamais nié *à priori* la possibilité de l'existence dans l'écorce cérébrale « de territoires distincts affectés à des fonctions diverses ».

Telle est l'interprétation que donne M. Soury des résultats auxquels les expériences ont conduit le physiologiste de Strasbourg. Mais il faut bien dire qu'il en est une autre, celle même que Goltz a plusieurs fois indiquée, plus ou moins explicitement, comme étant la véritable conclusion de ses recherches, et qui méritait d'être examinée par M. Soury, au moins en ce qui concerne les localisations motrices, — c'est à savoir que les centres, dits psycho-moteurs, ne sont pas des centres réels de motricité, mais des organes excitables dont l'irritation retentit sur les centres médullaires pour mettre ceux-ci en activité. Il y a là toute une partie de l'œuvre de Goltz — dont Goltz lui-même n'a peut-être pas vu d'abord la haute importance et qui d'ailleurs ne devait être nettement et clairement développée que dans des travaux tout récents (François-Franck, Marique, etc.) —, que M. Soury a négligé de mettre en lumière. Il est certain qu'on tend aujourd'hui de divers côtés, conformément à certaines idées de Goltz, à considérer la zone excitable du cerveau bien plutôt comme une surface sensible spéciale, dont l'irritation donne par conséquent lieu à des mouvements réflexes variés, que comme une surface proprement motrice.

Il n'est évidemment pas possible, on le comprend, de suivre M. Soury dans les détails de l'analyse minutieuse à laquelle il soumet toutes les expériences de Goltz et les conclusions que celui-ci en a tirées. Il faut se

contenter de noter que cet exposé a trait d'abord, ainsi qu'il a été déjà dit plus haut, aux fonctions motrices du cerveau; puis vient la question, plus importante pour le psychologue, des troubles de la sensibilité générale consécutifs aux lésions expérimentales de la substance grise corticale; puis celle, non moins importante au point de vue psychologique, des troubles des divers sens, vue, ouïe, odorat et goût; on remarquera surtout l'étude approfondie que M. Soury a faite des recherches de Goltz, de Munk, et de leurs élèves sur les troubles visuels déterminés par les lésions de l'écorce; enfin suit un chapitre intéressant sur les désordres de l'intelligence et du caractère produits par ces mêmes lésions.

Chemin faisant, M. Soury n'a garde de ne pas nous montrer ce que doit à Goltz la physiologie cérébrale : la distinction, adoptée aujourd'hui par tout le monde, entre les phénomènes d'inhibition ou d'arrêt, de nature transitoire, et les phénomènes de déficit, de nature permanente, les premiers étant causés par l'opération même, et durant plus ou moins longtemps suivant des conditions non encore complètement et exactement déterminées, les seconds résultant de la lésion destructive et durables (on saisit toute l'importance de cette distinction pour l'observation exacte des phénomènes présentés par les animaux en expérience et pour la détermination des fonctions réelles de tel ou tel territoire cortical); — l'observation de ce trouble visuel désigné par les mots « d'affaiblissement de la vision cérébrale ou mentale »; — la démonstration de ce fait, « que l'écorce du cerveau est, dans toutes ses parties, l'organe des fonctions psychiques supérieures, de celles en particulier qui pour nous constituent l'intelligence »; — la découverte de l'action profonde et absolument opposée que peut exercer sur le caractère des animaux l'ablation des parties antérieures ou postérieures du cerveau; etc. De telle sorte que M. Soury a raison de rappeler combien sont justes les paroles que Goltz écrivait sur lui-même en 1879 : « Quoi que l'avenir décide touchant les questions que nous avons examinées, j'espère que l'on reconnaîtra que mes mémoires renferment un riche matériel de faits nouveaux. »

EUGÈNE GLEY.

Francis Ellingwood Abbott. — SCIENTIFIC THEISM. Londres, Macmillan, 1886.

Voici un livre qui va scandaliser bien des philosophes d'aujourd'hui. On y affirme l'existence et l'intelligibilité du noumène, de l'être en soi; on y pose le monde extérieur comme réellement, substantiellement distinct des représentations subjectives. Et qui pis est, on y soutient son dire par des raisons assez plausibles et quelque rigueur de dialectique.

Dans une importante introduction, M. Abbott recherche les origines de l'idéalisme qu'il considère comme la philosophie dominante à notre

époque et qui est, selon lui, l'irréconciliable ennemi de la science. L'idéalisme a été constitué par Kant dont la grande réforme peut se résumer en cette phrase de la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « On a supposé jusqu'ici que notre connaissance doit se régler sur les objets, mais toute tentative pour affirmer avec certitude quelque chose relativement à ces *à priori*, au moyen de concepts, et pour étendre ainsi le domaine de notre savoir, a été rendue vaine par cette supposition. Essayons si nous ne serons pas plus heureux en métaphysique, en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance. » Mais Kant lui-même n'a fait que continuer avec profondeur la tradition nominaliste du moyen âge : l'ancêtre véritable de l'idéalisme, du subjectivisme, du phénoménisme (tout cela revient au même) est Roscelin. Le nominalisme est le père de toute la philosophie moderne.

Le nominalisme est essentiellement la doctrine qui refuse toute réalité objective aux genres et aux espèces; on peut distinguer le nominalisme extrême, pour qui les universaux ne sont que des noms ou des mots (nomina, voces, flatus vocis), et le nominalisme modéré qui en fait de purs concepts de l'esprit (Abailard, Guillaume d'Occam). Dans les deux cas, on nie que les rapports qui unissent entre eux les individus d'un même genre, et les différences qui les séparent de ceux d'un autre genre aient une valeur absolue en tant qu'exprimant la nature des choses indépendamment de l'esprit.

Le principe fondamental de la philosophie cartésienne est aussi nominaliste. La seule connaissance immédiatement certaine est celle que la pensée a de son existence; l'univers n'est pas directement connu; on sait par quel détour Descartes parvient à le ressaisir. Logiquement il reste enfermé dans sa pensée et c'est au prix d'une inconséquence qu'il en sort.

Logiquement aussi, le système de Kant conduit à la négation du noumène, et l'égoïsme absolu, ou le *solipsisme* de Fichte est le naturel développement, le dernier mot du kantisme [1].

Berkeley et Hume, St.-Mill et Spencer, tous ceux, — et ils sont légion — qui du principe mal compris de la relativité de la connaissance, concluent que nous ne connaissons ni ne pouvons connaître que nos représentations internes, les modifications ou états de notre conscience — tous ceux-là, qu'ils le sachent ou non, sont les héritiers du nominalisme, continuent son œuvre, et aboutissent au *solipsisme*.

Il est cependant une autre tradition dans l'histoire de la pensée humaine, et il serait peut-être temps de la reprendre. C'est celle de la philosophie grecque. Les physiciens et les métaphysiciens qui ont précédé Socrate admettent tous l'existence d'une réalité en soi : — eau, air, feu, atomes, homœomeries, infini, nombres, être éternel, —

1. Il va sans dire que nous aurions quelques réserves à faire sur cette conséquence imposée au système de Kant.

que l'esprit de l'homme saisit plus ou moins complètement et dont la nature s'impose du dehors à la pensée. Il ne leur était pas venu que celle-ci fît son objet et ne fît rien que contempler ses propres modes quand elle croit percevoir des choses. Les premiers subjectivistes furent les sophistes, pour qui la pensée individuelle est la mesure de la réalité et du vrai (πάντων μέτρον ἄνθρωπος). Mais Socrate combattit et, pour des siècles, détruisit le subjectivisme des sophistes. Platon, Aristote, les épicuriens, les stoïciens sont, à des degrés et des titres divers, réalistes. Pyrrhon lui-même et ses disciples plus ou moins fidèles, Arcésilas, Carnéade, Ænésidème, Sextus, ne nient pas l'existence de la chose en soi; ils n'affirment pas que dans la connaissance l'esprit ne saisit que ses représentations; ils disent seulement que les opinions humaines touchant la nature des êtres sont trop variables et trop contradictoires pour qu'aucune puisse être prise comme expression adéquate de la vérité. Quant aux Alexandrins, leur théorie de l'*extase* suffit à les purger de tout soupçon de subjectivisme.

Les pères de l'Eglise sont des réalistes intempérants; réalistes aussi les premiers scolastiques. Les uns le sont à l'extrême et, comme Scott Erigène ressuscitant Platon, font des universaux des substances qui existent indépendamment et à part des individus. Les autres le sont avec plus de modération et, à la suite d'Aristote, voient dans les universaux des substances, mais des substances dépendantes et inséparables des choses particulières. L'orthodoxie mit l'intolérance et la persécution au service du réalisme; la révolte du nominalisme fut alors nécessaire et bienfaisante pour sauvegarder la liberté de la pensée humaine; mais son œuvre est depuis longtemps achevée, et c'est au réalisme scientifique que l'avenir appartient.

Le réalisme scientifique, telle est, pour M. Abbott, la philosophie, ou plutôt la méthode qui doit remplacer dès aujourd'hui toute la métaphysique moderne issue de Kant et du nominalisme. Qu'est-ce qu'il entend par là?

« La science moderne (ch. I) consiste en une masse de propositions concernant les faits, les lois, l'ordre et la constitution générale de l'univers. Elle est le produit de l'activité intellectuelle accumulée et combinée de la race humaine, et ne pourrait pas plus avoir été produite par un seul individu que le langage par lequel s'expriment ses propositions. Ces propositions enferment les résultats de l'expérience et de la raison universelles du genre humain, résultats d'où tous les éléments de fantaisie, d'ignorance ou d'erreur personnelles ont été graduellement éliminés dans le cours des âges. » La condition essentielle de certitude pour la science, c'est donc que tous les hommes compétents soient d'accord sur les résultats acquis; c'est l'acquiescement de toutes les intelligences, convenablement préparées, aux propositions générales qui résument l'expérience universelle.

Mais des propositions expriment des rapports, et des rapports existent entre des termes et en sont inséparables. La science affirme que

les rapports qu'elle constate existent entre des termes réels, et sont réels comme eux. Ses propositions valent objectivement. Quand, par exemple, elle prononce que le poids d'un atome d'hydrogène est d'environ 1, 000, 000, 000, 000, 000, 000, 000, 009, 312 de gramme ou 109, 312 octilionièmes de gramme, elle démontre évidemment que les résultats auxquels elle atteint ne sont pas de pures constructions du dedans, car aucune modification interne ne peut représenter cette effroyable petitesse de pesanteur. Pour la conscience elle est rigoureusement égale à 0; pour la science, elle est une quantité actuellement existant dans la nature. Elle est de plus *telle* quantité et non une autre, et nulle analyse ou combinaison de concepts subjectifs n'expliquera pourquoi le nombre de décimales de grammes est dans ce cas précisément ce qu'il est.

Ajoutons que ces résultats, absolument *imprévisibles*, ce qui est une preuve de leur objectivité, sont vérifiables, toujours et partout, par des procédés qui forcent l'assentiment des esprits les plus incrédules. M. Abbott conclut que la science a dû ses progrès ininterrompus et son autorité de plus en plus indiscutée à une méthode qui est précisément l'opposée de celle de la philosophie idéaliste; que, par suite, un divorce s'est opéré, funeste à la philosophie comme à la science, moins pourtant à celle-ci qu'à celle-là; que ce divorce doit cesser, et pour le bon renom de la philosophie, dont le discrédit pourrait devenir irrémédiable, et pour les intérêts supérieurs de l'esprit humain qui ne peut se passer de philosophie. Et ce divorce ne cessera que si les philosophes, abandonnant un subjectivisme stérile, sortent de leur moi, entrent résolument dans l'univers, en affirment la réalité absolue, considèrent leur propre pensée comme une partie de cet univers qui lui donne et son existence et sa valeur et son objet, empruntent à la science cette méthode expérimentale, objective, *à posteriori*, qui en conquérant la nature, accroît chaque jour le pouvoir de l'homme, et fait communier les intelligences dans l'adhésion à des vérités dont le nombre va sans cesse grandissant

Kant avait opposé le phénomène au non-phénomène, et il avait eu raison. Mais bientôt cette opposition devient chez lui celle du phénomène et du noumène, le noumène étant pris pour l'inconnaissable. Or l'inconnaissable, c'est l'inintelligible. Singulière perversion du sens des termes! Le νοούμενον des Grecs, l'intelligible pur, devient dans la phraséologie moderne précisément son contraire. Ce qu'on ne peut connaître, c'est ce qui n'est absolument pas. Tout ce qui est intelligible est connaissable, sinon actuellement connu. Ce qui est actuellement connu, voilà vraiment le phénomène; ce qui reste à connaitre, voilà le noumène; mais au fond, c'est une seule et même réalité, qui existe en soi. Le noumène d'aujourd'hui sera le phénomène de demain. Il n'y a pas là deux sphères distinctes et comme deux mondes qui s'excluent. il n'y a qu'un seul monde dont l'intelligibilité est le postulat fondamental de la science, postulat que démontre, s'il en était besoin, chaque nou-

velle découverte. Pour une intelligence infinie, tout serait, en quelque sorte, phénomène; pour l'homme, le non-phénomène se réduit à mesure parce qu'il n'est que ce côté de l'être que nous ne connaissons pas encore, mais que rien n'interdit pour toujours à notre intelligence.

Idéalisme, subjectivisme, phénoménisme, portent en eux-mêmes leur propre contradiction. Si rien n'existe que ce qui est représenté, ce qui représente n'existe aussi que dans la mesure où il est représenté; en d'autres termes, le sujet n'a d'existence que dans et par ses différents états successifs. La représentation seule, l'acte de conscience est réel. Et il est réel d'une réalité absolue; il est à la fois tout le sujet et tout l'objet. Il existe en soi; c'est dire qu'il est noumène; c'est dire encore que tout ce qui existe est noumène, et le phénoménisme pur aboutit à un nouménisme exclusif, celui du phénomène!

Je signale cette discussion de M. Abbott; elle est originale; j'ose dire qu'elle ne manque pas de solidité. Je n'ai pu qu'en résumer les traits essentiels, et lui ai peut-être enlevé de sa force. Mais le livre est court, je prie qu'on le lise et qu'on accorde au *relationisme* ou *réalisme scientifique* de l'auteur l'attention qui, je crois, lui est due.

II. Le réalisme scientifique, s'il est accepté, doit conduire à une religion qui est la religion de la science, la seule que puisse admettre l'esprit moderne.

Si le postulat fondamental de la méthode scientifique est l'intelligibilité infinie d'un univers qui existe en soi, il faut se demander ce que c'est que l'intelligibilité.

A parler rigoureusement, il n'y a d'intelligible que les relations. L'intelligence ne saisit véritablement que des relations, puisque toute connaissance se résout en un jugement. Et, nous l'avons dit, les relations ne sont séparables, ni dans l'être, ni dans la pensée, des termes mêmes entre lesquels elles existent. « C'a été le grand défaut de l'ancien réalisme scolastique que de traiter les relations comme si elles étaient des choses et de les concevoir comme des entités séparées; c'est le grand mérite du nouveau réalisme scientifique que de traiter les choses et les relations comme deux ordres entièrement distincts de réalité objective, indissolublement unis et mutuellement dépendant, bien qu'entièrement dissemblables en eux-mêmes.

« La chose (τόδε τι, hoc aliquid unum numero, das Ding, das Etwas) est un système unique de forces intimes en corrélation étroite, et se manifeste par des qualités, actions ou mouvements spécifiques. Les qualités, actions, mouvements, font d'elle un phénomène; le système de relations fait d'elle un noumène, c'est-à-dire constitue à la fois l'unité réelle de la chose et son caractère intelligible. Cette *constitution relationnelle immanente* de la chose individuelle est, selon la théorie du nouménisme, le vrai « principe d'individuation »; principium individualitatis est omnimodo determinatum; la perception ne découvre jamais ni n'épuise toutes les relations ou déterminations particulières qui

s'y trouvent renfermées, bien qu'une attention prolongée en découvre toujours de plus en plus; jamais on ne la connaît entièrement, mais on ne peut nier qu'elle ne soit en partie connue par la science. La découverte scientifique s'est jusqu'ici arrêtée à *l'atome* et à la *personne*, comme limites pratiques de son analyse de l'univers en éléments simples (monades, Einzelwesen, Einzeldinge); l'univers lui-même est l'Etre-Tout (allding); entre ces deux extrêmes, il y a une multitude innombrable de choses complexes intermédiaires (molécules, masses composées, espèces, genres, familles, sociétés, États; etc.). Dans toutes ces choses diverses, les systèmes de relations internes varient immensément en complexité et en compréhension; en fait, la complexité et la compréhension du système déterminent le rang de la chose dans l'échelle de l'être; mais, dans tous les cas, c'est la *constitution relationnelle immanente* de la chose qui fait son unité réelle, sa quiddité, son essence nouménale, sa forme substantielle, sa cause formelle, son caractère objectivement intelligible » (p. 128-120).

L'univers est donc l'intelligible en soi, parce qu'il est le système des systèmes. Qu'est-ce maintenant que l'intelligence? Elle est : 1° la seule faculté qui découvre les constitutions relationnelles immanentes; 2° la seule faculté qui crée des constitutions relationnelles immanentes. Et ce pouvoir créateur de constitutions relationnelles, elle le manifeste, en tant qu'activité volontaire, quand elle dispose des moyens en vue d'une fin. La volonté qui exécute n'est qu'une servante; c'est l'intelligence seule qui conçoit les fins, et invente les moyens pour les réaliser. Or des moyens ne sont qu'un système relationnel en vue de la fin, et la fin elle-même est une chose conçue comme pouvant être, c'est-à-dire comme un système de relations immanentes. Ajoutons que l'intelligence est identique dans toutes ses formes et à tous ses degrés. Depuis l'instinct de l'animal jusqu'à la pensée souveraine, toujours l'intelligence a pour unique fonction de découvrir ou de créer des fins ou des systèmes de relations immanentes. Elle est essentiellement téléologique.

Tirons rapidement les conséquences de ces prémisses.

I. L'intelligibilité infinie de l'univers prouve son intelligence infinie. En effet, une intelligence infinie peut seule créer une constitution relationnelle infinie. « L'univers infiniment intelligible est la totalité existant par soi de tout l'être, puisqu'il n'y a pas un *autre* à qui il puisse devoir son existence. Mais ce qui existe par soi doit être déterminé par soi dans tous ses attributs; et il ne pourrait se déterminer soi-même à être intelligible, s'il n'était aussi intelligent; en d'autres termes, il doit être l'auteur absolu, la cause éternelle de sa propre constitution relationnelle immanente. L'intelligibilité, ou système relationnel de l'univers, doit avoir son origine dans l'intelligence ou entendement créateur de l'univers, considéré comme cause. Telle est au fond le sens de la célèbre distinction de Spinoza entre la nature naturante et la nature naturée » (p. 151-152).

II. De cette intelligibilité infinie et de cette intelligence infinie de l'univers qui s'impliquent réciproquement, il suit que celui-ci est un sujet-objet infini, ou une intelligence infinie ayant conscience d'elle-même.

III. La constitution relationnelle immanente de l'univers-objet étant infiniment intelligible, doit être un système de la nature infiniment parfait; donc :

Elle n'est pas un chaos, car le chaos n'est système à aucun degré;

Elle n'est pas une pluralité de monades, ou d'atomes, car ce ne serait là qu'un agrégat inintelligible de systèmes; elle n'est pas une simple machine, car une machine est un système imparfait, qui ne peut ni se conserver ni se reproduire par soi-même.

Elle est un organisme cosmique, car un tel organisme est seul un système absolument parfait.

III. « Le système organique infiniment intelligible et absolument parfait de la nature prouve que l'univers-objet est l'évolution éternelle, organique et téléologique par laquelle se manifeste soi-même l'univers-sujet. Il est la pensée créatrice se réalisant, ou s'accomplissant éternellement elle-même dans l'être créé; il est la vie infinie de l'univers qui est par soi. »

La théorie de l'évolution est la grande conquête scientifique du siècle. Elle est vraie, mais non au sens mécaniste et matérialiste où l'entendent les Spencer et les Hæckel. Leurs propres principes les réfutent. Ils parlent de *tendance* à conserver le type des ancêtres (hérédité), de *tendance* à éliminer les moins aptes pour la lutte de l'existence (sélection); comme si le mot tendance n'impliquait pas une téléologie immanente à la nature même et exclusive du pur mécanisme!

IV. « La vie organique et organisatrice infinie de l'univers qui est par soi, prouve qu'il est sagesse infinie et volonté infinie; béatitude infinie et amour infini, sainteté, bonté, puissance infinies, personne spirituelle infinie, le Dieu vivant et créateur de vie et dont toutes choses procèdent. » Ici la déduction, pour M. Abbott, est un peu plus malaisée. Le panthéisme n'a généralement pas eu de peine à établir l'existence d'une pensée immanente dans l'univers. Le Dieu de Spinoza a un attribut qui ressemble à l'intelligence. La difficulté commence quand il s'agit des attributs moraux et de la personnalité. Spinoza, on le sait, les exclut de la substance. M. Abbott voudrait les conserver, et je ne suis pas bien sûr qu'il y ait réussi. Je ne puis reproduire ici cette partie de sa démonstration. J'apprécie hautement l'ingénieuse délicatesse de sa dialectique sur ce point; pour la faire apprécier, il faudrait reproduire presque en entier le dernier chapitre de son livre. Ses vues y sont d'ailleurs très sommairement indiquées, et nous espérons que l'auteur leur donnera dans un autre ouvrage tout le développement qu'elles méritent. Marquons seulement, par une dernière citation, en quel sens et dans quelle

mesure M. Abbott se déclare panthéiste. « Si, dit-il, toutes les formes de monisme sont nécessairement jugées panthéistiques sur ce fondement qu'on doit faire rentrer dans le Panthéisme tous les systèmes de philosophie qui posent en principe l'unité de substance, alors il faut avouer que le théisme scientifique est un panthéisme. Car certainement il soutient que tout est Dieu et que Dieu est tout; que le dualisme qui fait de la matière et de l'esprit deux substances ayant entre elles des rapports incompréhensibles, éternellement étrangères l'une à l'autre et réciproquement hostiles dans leur nature essentielle, est une synthèse défectueuse des faits, grandement inférieure au monisme, qui pose l'unité absolue de substance et l'unité absolue de constitution rationnelle dans un seul univers existant par soi, et qui conçoit Dieu, le sujet infini, comme se pensant, s'objectivant et se révélant éternellement lui-même dans la nature, l'objet infini..... Mais si d'autre part le panthéisme est la négation de toute personnalité réelle, soit finie, soit infinie, alors assurément, le théisme scientifique n'est pas le panthéisme, mais il lui est diamétralement opposé. La téléologie est proprement l'essence de la personnalité purement spirituelle; elle présuppose pensée, sentiment, volonté..... Il n'y a pas de téléologie inconsciente. Si elle n'est pas consciente dans l'organisme fini, comme elle ne l'est évidemment pas dans la structure organique en tant que distincte de la conscience et de l'action, elle doit être consciente dans l'organisme infini qui crée l'organisme fini. Fins et moyens sont inconcevables et impossibles, excepté comme systèmes rationnels idéaux ou subjectifs que l'entendement créateur produit absolument et que la volonté reproduit dans la nature comme systèmes relationnels réels ou objectifs. D'où il suit que reconnaître la téléologie dans la nature c'est nécessairement reconnaître la personnalité purement spirituelle en Dieu.....

« Toute philosophie profondément religieuse doit maintenir fermement, à la fois, les deux grands principes de la transcendance et de l'immanence de Dieu..... Si Dieu n'est pas conçu comme transcendant, il est confondu avec la matière, comme dans l'hylozoïsme, le matérialisme ou le panthéisme matérialiste. Mais s'il n'est pas conçu comme immanent, il est banni de son propre univers comme créateur *ex nihilo* et simple mécanicien infini. Le théisme scientifique le conçoit comme immanent dans l'univers en tant que celui-ci est connu, et comme transcendant dans l'univers en tant que celui-ci reste inconnu, c'est-à-dire immanent dans le monde de l'expérience humaine et transcendant dans le monde qui est au delà de l'expérience humaine. C'est là la seule signification légitime ou philosophique du mot transcendant; car dans l'univers qui existe par soi, Dieu est conçu seulement comme immanent, et nullement comme transcendant. Par suite, la distinction purement subjective entre la transcendance et l'immanence de Dieu correspond parfaitement à celle du connu et de l'inconnu, qui sont absolument identiques dans l'être réel; Dieu est connu, en tant qu'il est l'immanent et inconnu, en tant qu'il est le transcendant, mais il est absolument con-

naissable, en tant qu'il est à la fois l'immanent et le transcendant. C'est vraiment le nier que de le confondre avec l'inconnaissable ou l'inintelligible, c'est-à-dire le non-existant. Le théisme scientifique n'insulte pas l'esprit humain comme on le fait en l'invitant à adorer ce qui ne peut être compris, une quantité irréelle, une racine carrée de moins un, une réalité inconnaissable, qui est au fond synonyme de réalité impossible ou d'irréalité absolue; c'est là la quintessence de la superstition. Il donne une idée de Dieu qui ne satisfait pas moins les besoins du cœur, que les exigences de l'esprit humain. »

Voilà un langage élevé et qui fait penser. Dirai-je que je ne suis pas entièrement convaincu? La personnalité infinie de l'univers me fait un peu l'effet d'une conception contradictoire. Une personne ne peut être qu'un moi et un moi n'existe qu'à la condition d'un non-moi. Une personne est nécessairement limitée, en ce sens que pour avoir conscience il faut qu'elle se distingue de ce qui n'est pas elle. Je sais qu'à ce compte un Dieu personnel ne serait pas tout l'être, et il est fâcheux sans doute qu'il y ait de l'être en dehors de Dieu, que cet être non divin soit d'ailleurs créé par lui, ou lui soit coéternel, comme dans le système de Platon ou celui de St.-Mill. Mais il me paraît plus fâcheux encore que Dieu ne soit pas une personne, analogue à la nôtre, bien que plus parfaite — au moins si l'on se place au point de vue des besoins du cœur. Les cœurs que je connais sont tout à fait insensibles au Dieu nature, au système cosmique. C'est là un Dieu admirable pour l'intelligence, ce n'est pas un objet d'amour. Aimer l'univers, les lois de l'univers, l'ordre du monde, sont des expressions poétiques; au fond, on n'aime réellement que l'être où on sent comme une tendresse qui réponde, un cœur qui brûle du même feu. L'univers n'a pour l'homme ni cœur ni tendresse; l'homme, du moins, ne s'en est pas encore aperçu. Je veux bien que Dieu soit à la fois immanent et transcendant; mais c'est vers un Dieu transcendant que montent la prière et l'amour, ce n'est pas à la loi de la gravitation ou à des systèmes de soleils ou d'atomes qu'ils s'adressent. Et si le Dieu transcendant est cette partie de l'univers qui nous est inconnue, je juge par analogie que l'univers inconnu encore ne sera ni plus pitoyable ni plus secourable que l'univers connu déjà. C'est précisément contre l'univers et la fatalité souvent cruelle de ses lois que l'homme implore un Dieu; qu'il se trompe ou non en croyant que ce Dieu existe, je ne l'examine pas ici; mais je soutiens que son cœur aura bien changé le jour où le Dieu-nature du théisme scientifique lui suffira.

Je ne puis d'ailleurs entrer dans la discussion du livre de M. Abbott; il y faudrait trop de temps et de place. Qu'il me suffise de l'avoir signalé, comme une œuvre véritablement remarquable, à ceux qui voient encore dans la méditation de ces hauts problèmes la principale raison d'être et la dignité éminente de la pensée.

L. CARRAU.

W. Proudfoot Begg. — THE DEVELOPMENT OF TASTE, AND OTHER STUDIES IN ÆSTHETICS, Glascow, Macleose, 1887.

Ce livre ne renferme pas, à proprement parler, une nouvelle théorie sur la nature du beau; il n'aborde que d'une façon indirecte les principaux problèmes de l'esthétique, et il soulève plus de questions qu'il n'en résout. Tel qu'il est, néanmoins, il ne manque ni d'intérêt ni d'importance. Nous nous contenterons de marquer rapidement les points essentiels.

L'auteur annonce d'abord l'intention de se borner à peu près exclusivement à l'étude du sentiment du beau qui a pour objet la nature extérieure, et il se demande « à quel échelon de la création commence à se manifester le goût pour la beauté ». Il discute l'hypothèse de Darwin relative à une sélection sexuelle chez les animaux, fondée sur l'attrait exercé par la beauté des mâles sur les femelles. Il ne croit pas à l'existence d'un goût du beau chez les êtres inférieurs à l'homme et oppose à Darwin l'autorité de Russel Wallace. L'éclat plus vif des couleurs chez les mâles de certaines espèces d'oiseaux lui paraît s'expliquer suffisamment par l'activité plus grande de l'énergie vitale au moment des amours. Nous pensons qu'il a raison. Dans une remarquable étude sur la sélection sexuelle d'après Darwin, M. Charles Lévêque avait déjà fait justice des conjectures de l'illustre naturaliste. En tout cas, si les animaux ont quelque sentiment confus de la beauté, il est permis de croire qu'il est tout à fait embryonnaire. On abuse de cette prétendue psychologie animale, si incertaine par ses méthodes et ses résultats; on en tire des conclusions hors de proportion avec les faits positifs; ce n'est vraiment pas là de la science.

Au contraire, l'homme primitif de l'époque quaternaire manifeste déjà un véritable goût de la beauté. On connaît les sculptures qui, dès ces temps reculés, attestent une certaine habileté de dessin dans la reproduction de quelques formes animales. N'allons pourtant pas trop loin. Ces vestiges d'art ne sont pas encore de l'art. Celui-ci commence quand l'homme contemple avec une émotion désintéressée et reproduit, sans autre but que de se donner un plaisir également désintéressé, les formes, les couleurs, les mouvements de la nature extérieure. Rien n'autorise à supposer que tel fut le cas pour nos ancêtres des cavernes. Il est probable que les mammouths et les cerfs, gravés sur les manches de corne ou d'ivoire, représentaient des *totems* de tribus. En général, le sauvage n'a pas l'esprit assez libre pour être artiste et sentir le beau. Sa vie et sa pensée sont assiégées de terreurs; des esprits redoutables et malfaisants remplissent autour de lui les bois, les eaux, l'atmosphère. Il est insensible aux charmes ou aux grandeurs de la nature; il ne voit en elle que les aliments qu'il poursuit avec peine, ou les embûches qu'elle lui tend. Peut-être, à de rares intervalles, quand la chasse ou la pêche ont été abondantes, quand le printemps sourit, et que le ciel est clément, sent-il déborder en lui cette allégresse de vivre que manifestent par leurs bonds et leurs jeux les animaux eux-mêmes :

l'humanité primitive a pu, dans quelque clairière, ou sur les vastes prairies, ébaucher des danses et des chants : la musique et la danse furent sans doute les premiers arts. Si l'on en croit la théorie de Schiller, l'art ne serait, en effet, que le libre jeu des facultés humaines. Mais, observe justement M. Begg, le jeu, tout désintéressé soit-il, n'est pas encore l'essentielle condition de l'art. Il y faut de plus la réflexion, un but volontairement conçu et obstinément poursuivi par l'intelligence. Ces premiers humains que nous présente Lucrèce dans un tableau plein de grâce, et probablement aussi de vérité, « imitant avec leur bouche la voix harmonieuse des oiseaux, » ou « frappant d'un pied pesant la terre, leur mère, » ne font qu'épancher en mouvements, comme les bêtes, le trop-plein de leur énergie vitale. L'art et le goût du beau sont des fils tardifs de la civilisation.

M. Begg retrace à grands traits les manifestations diverses du sentiment esthétique chez les Orientaux, les Grecs et les Romains. Il signale l'amour particulier des Égyptiens pour les fleurs. Il a d'ingénieuses remarques sur l'impression que pouvaient produire les prodigieux monuments de l'antique Orient à l'époque où ils furent bâtis. Il ne croit pas qu'ils aient provoqué chez le plus grand nombre l'émotion du sublime. Celle-ci n'est possible que si la terreur est absente; et la terreur religieuse était sans doute le seul sentiment dont fût capable l'Assyrien dévot qui pénétrait dans le palais de son roi. A voir l'immensité des débris, nous prêtons volontiers nos impressions et nos pensées aux contemporains de ces barbares merveilles : nous sommes dupes d'une illusion d'optique. Ils n'évoquaient pas comme nous, en face de ces ruines, trois mille ans d'histoire évanouie; ils n'avaient pas une âme moderne, imprégnée d'idées et de croyances, qui nous permettent d'être émus sans être courbés par la superstition. Le sentiment du sublime ne se développe qu'après des siècles de réflexion. L'ignorance ne le connaît pas; quelques rares esprits ont pu seuls dans ces temps reculés en ressentir l'obscur tressaillement.

Les poètes hébreux paraissent avoir compris, et ont rendu, avec une grandeur incomparable, quelques-uns des spectacles solennels de la nature : les nuages, la tempête, les cieux étoilés. La religion juive semble, somme toute, favorable à l'éclosion et à l'expression du sentiment du sublime. Ce qui est dit de la manière dont les Grecs ont senti la nature est trop court et un peu superficiel : Homère, les tragiques, Théocrite, Moschus, Bion méritaient mieux que quelques pages. Le chapitre qui concerne les Romains est plus complet, parce que la matière est moins vaste. J'y remarque une vue intéressante sur Lucrèce comparé à Virgile. Lucrèce est, pour notre auteur, plus voisin de ce que nous entendons aujourd'hui par le sentiment de la nature; il l'aime sans superstition; il l'aime dans son ordre que ne dérange aucune volonté arbitraire, dans sa fécondité bienfaisante, dans son inconsciente sollicitude pour les êtres qu'elle produit. Il en comprend avec l'émotion du poète les scènes grandioses, et il pénètre avec la

curiosité du savant dans les merveilles de l'infiniment petit. Il a une sympathie profonde pour la vie animale, pour les plantes mêmes : je ne parle pas de sa tendresse pour l'homme dont il veut briser l'esclavage et guérir la misère en l'arrachant à la crainte des dieux et de la vie future. Virgile voit encore la nature à travers la religion du paganisme. Il est plein du merveilleux traditionnel; de la blessure d'un arbre il fait couler du sang; une éruption de l'Etna, un débordement du Pô, sont pour lui des prodiges. Le moyen âge, instruit par Virgile, tiendra la nature pour démoniaque et le poète des *Géorgiques* aurait ainsi étouffé, pendant des siècles, le sentiment esthétique du monde extérieur. J'ai peine à croire que cette conjecture soit aussi vraisemblable qu'elle est ingénieuse. L'aversion du mysticisme chrétien pour la nature tient à d'autres causes; ou toût au moins, si la nature est véritablement, pour certains Pères de l'Église, abandonnée à l'empire des démons ou dieux païens, ce n'est pas Virgile qui les a conduits à cette étrange doctrine. Quant à nous, nous confondons dans la même admiration Virgile et Lucrèce. Le merveilleux du premier ne lui fait pas plus de tort, à nos yeux, que la physique enfantine d'Épicure n'en fait au second. Les *Églogues* et les *Géorgiques* ne vieilliront jamais dans la mémoire des hommes, et quand la civilisation aura épuisé toutes ses jouissances compliquées et artificielles, il faudra bien en revenir au simple bonheur de cette vie rustique qu'aucune âme de poète n'a plus harmonieusement chantée.

Le chapitre relatif au sentiment de la nature depuis le christianisme ne traite que de la poésie anglaise, depuis les ballades de Robin Hood jusqu'à Cowper et Burns. Je n'ai pas compétence pour l'apprécier. Cette revue historique terminée, nous entrons dans la psychologie et la métaphysique du sujet. Une première question se pose, celle de savoir à quel âge se manifestent dans l'individu le sentiment du beau et celui du sublime. Si l'*ontogénie*, comme le prétendent certains naturalistes, reproduit dans son développement la *phylogénie*, on doit s'attendre à ce que l'émotion esthétique n'apparaisse qu'assez tard dans la vie individuelle. De fait, l'enfant paraît insensible à la beauté. On voit bien que les couleurs brillantes lui plaisent, qu'il suit d'un œil attentif et charmé les objets en mouvement, mais il n'y a pas proprement là ce qu'on appelle le *goût*. L'enfant ne comprend ni ne sent la nature. On cite cependant l'exemple de Woodsworth qui, dit-on, fut dès les premières années vivement ému en face de paysages sublimes. Mais lui-même nous apprend qu'il ne fut pas si précoce. M. Pérez a fait des expériences sur le plus ou moins d'aptitude des enfants à discerner le beau : elles ne permettent pas, selon nous, de tirer aucune conclusion bien nette. Montrer des images à des enfants de huit, dix, douze ans, puis interpréter leurs réponses, voilà un procédé fort incertain. Même pour une grande personne, ces images offriraient-elles quelque beauté? L'enfant ne répond il pas un peu au hasard? A-t-il une raison quelconque à faire valoir pour justifier sa préférence? Et puis, le beau peut

revêtir tant de formes diverses! Tel sera de bonne heure très sensible à la musique, qui ne comprendra jamais rien à la sculpture ou aux arts du dessin. Je crois, pour ma part, qu'un enfant élevé dans les villes sera plus accessible qu'un autre aux charmes de la campagne. Les grands horizons lumineux peuvent dès l'âge de six ou sept ans le plonger en de véritables extases. La psychologie enfantine est toute à faire sur ce point, et avant de la commencer, il faudra s'être entendu sur ce qui constitue la beauté, et sur les caractères qui distinguent le bon du mauvais goût.

Ces deux questions, qui embrassent à peu près toute l'esthétique théorique, sont discutées assez au long par M. Begg. Il discute d'abord la seconde et établit, contre les associationistes, l'existence d'un *critérium* absolu et universel du goût. Il pense que les variations du goût sont plus apparentes que réelles et que, toutes choses égales d'ailleurs, les mêmes objets sont en général jugés beaux par tous les hommes. Il aborde ensuite la thèse de la relativité de la connaissance, et sans la repousser absolument, maintient que les objets extérieurs ont une existence objective, qu'ils existent tels qu'ils sont perçus. Il ne m'a pas paru que sur ce grand débat la doctrine de l'auteur fût suffisamment approfondie. Il se tient à égale distance d'un pur phénoménisme et de l'affirmation de noumènes inconnaissables. Il semble adopter la formule : tout ce qui est réel est rationnel, et déclare que la possibilité de la pensée est la mesure de la possibilité des choses. L'agnosticisme, pour lui, est contradictoire.

Quant à la seconde question : qu'est-ce que le beau? M. Begg estime qu'elle est mal posée, partant insoluble. Le beau abstrait n'est rien et ne saurait être objet de science. Au lieu de demander : qu'est-ce que la beauté? il faut demander : qu'est-ce que la beauté de tel ou tel objet? Toutes les définitions qu'on a données du beau sont donc moins inexactes qu'insuffisantes et incomplètes. — Je ne nie pas qu'une bonne méthode ne doive commencer par les espèces pour remonter par degrés jusqu'au genre le plus élevé, et j'admets parfaitement que la question : en quoi consiste la beauté de tel ou tel objet? précède logiquement cette autre : qu'est-ce que le beau? C'est ainsi qu'a procédé Platon; c'est la marche qu'a suivie, dans son remarquable livre, M. Lévêque, qu'on s'étonne de ne pas voir une seule fois cité par notre auteur. Mais pourquoi déclarer antiscientifique le problème de la nature du beau en général? S'il y a des choses belles, si dans chaque genre la beauté est déterminée par un caractère propre et essentiel, est-il donc impossible que quelque chose soit commun à toutes les choses belles qui en constitue précisément la beauté? La définition à laquelle aboutira cette dialectique ascendante pourra n'être pas fort instructive, elle ne sera pourtant pas vide, et l'esprit n'est satisfait que quand il est parvenu au sommet des généralisations possibles. Chacun des arts particuliers, chacun des domaines de la nature pourra avoir son esthétique; mais le philosophe, le penseur, voudra toujours, et légitimement, faire sortir de

toutes ces esthétiques particulières l'esthétique, c'est-à-dire, selon la formule platonicienne, la science du beau en soi.

Cela est si vrai, que M. Begg lui-même ne peut échapper à cette nécessité. Il nous dit d'abord que l'art n'est pas opposé à la nature, qu'il est naturel aussi et qu'il est, comme le monde, l'œuvre de Dieu, ce qui signifie sans doute que le beau dans l'art est, par essence, identique au beau dans la nature. Puis il explique l'omniprésence du beau dans la nature par une sorte d'identité panthéistique entre la pensée divine et l'univers. Voilà, certes, de la métaphysique. Le problème du beau est ainsi ramené à celui des rapports de Dieu et de la création. Je ne voudrais pas suivre M. Begg sur ce terrain où la discussion pourrait être illimitée : je voulais seulement faire voir que tout se tient en philosophie, et qu'il est difficile de poser une question, même en la réduisant aux proportions de l'expérience, sans que l'esprit, obéissant à sa loi fondamentale de rechercher en tout l'unité, pose aussitôt la question suprême, celle du premier principe et de l'origine absolue des choses.

Dire que la pensée divine, immanente à l'univers, est la cause suprême de la beauté dans la nature, c'est provoquer immédiatement cette demande : qu'est-ce que la laideur? La seule réponse possible est alors que la laideur n'existe véritablement pas. Ce qui est laid à l'œil nu pourra être beau sous le microscope; laide pour le vulgaire ignorant, la même chose apparaîtra belle au savant qui en découvre la structure intime et le merveilleux organisme. La laideur encore n'est telle que si l'on considère tel objet ou telle partie détachées de l'ensemble ; dans le système — et tout être vivant, la nature entière sort des systèmes — tout est adaptation, convenance, harmonie, beauté. Mais, dira-t-on, la laideur morale est quelque chose de plus que le résultat d'une vue inadéquate des choses : le mensonge, l'injustice sont absolument mauvais et laids. — Non, répond M. Begg, il n'y a ni mal ni laideur absolus; car du mal la providence fait sortir le bien, de la laideur la beauté. C'est la réponse de Leibniz et de tous les optimistes. D'ailleurs, sous le gouvernement d'une intelligence et d'une bonté souveraines, le mal moral ne peut être que temporaire; il représente dans la vie des âmes immortelles une quantité qui va toujours s'évanouissant. Il est nécessaire, et pour l'existence de la liberté, et pour faire mesurer par contraste l'excellence et la beauté de la vertu ; mais à mesure que l'évolution rapproche l'univers de la perfection idéale qui est sa fin, le mal ne subsiste plus dans les âmes épurées qu'à l'état de souvenir, de remords consolés par l'expiation, d'épreuve victorieusement traversée, de rêve pénible qui fait mieux goûter, au réveil, le bonheur de vivre en pleine lumière. Le bien et la beauté sont les deux aspects de la réalité souveraine qui seule doit subsister par delà tous les temps.

Je commente ici, peut-être un peu plus que je n'expose; mais je ne trahis ni ne défigure la pensée de l'auteur. Ce sont des vues élevées et qui, dans l'atmosphère de pessimisme où nous vivons, méritent d'être signalées. Y.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

LETTRES SUR UN QUESTIONNAIRE D'HÉRÉDITÉ PSYCHOLOGIQUE [1].

Genève, 23 décembre 1886.

A Monsieur H. Taine, membre de l'Académie française.

Monsieur,

Je vous adresse aujourd'hui, comme je vous l'annonçais hier par carte postale, mais plus tôt que je ne prévoyais, le petit travail dont je vous ai parlé.

Dans les questions de votre projet il m'a paru qu'on pouvait éliminer celles où la réponse serait trop difficile (elles sont peu nombreuses) et j'en ai ajouté d'autres qui m'avaient paru bonnes dans mes recherches d'il y a quelques années.

Surtout, pour plus de clarté, j'ai supposé que l'indicateur partît d'un individu pour remonter à ses ascendants ou collatéraux. Cela n'empêchera pas de suivre la ligne descendante lorsqu'on voudra analyser les réponses. Un des motifs est de ne pas attirer l'attention sur les enfants, attendu que beaucoup de caractères physiques ne sont fixés qu'à un certain âge et que les caractères moraux et intellectuels ne sont bien connus que chez des personnes déjà établies et même quelquefois âgées. Plus l'enquête portera sur des vieillards, plus elle sera précise et fructueuse. Plus elle sera faite par des gens âgés, plus aussi elle sera réfléchie et complète.

C'est dire que le choix des personnes auxquelles vous vous adresserez est une chose très importante. Il faut apprécier leur position, leur degré probable d'exactitude, leur discrétion, leur intelligence, etc. Ce sont, en général, les vieux médecins, magistrats, chefs d'industrie, instituteurs, etc., âgés, qui connaissent et ont connu le plus de familles dans trois générations et quelquefois au delà. Après bien des efforts et des recherches je n'étais arrivé (à soixante-dix-neuf ans!) qu'à trente et une personnes de moi bien connues dont j'avais connu aussi les deux parents d'une manière suffisante. Ces trente et une personnes, leurs parents et quelques-uns de leurs grands-parents formaient une centaine d'indi-

1. Le questionnaire, rédigé par une Commission et discuté par la Société, est encarté dans le présent numéro.

vidus. Je ne pense pas que la majorité de vos correspondants parvienne à un semblable résultat. Beaucoup ne connaîtront que dix, vingt ou trente personnes, en tout, liées par une étroite parenté.

En adressant une dizaine des feuilles relatives aux hommes et autant de celles relatives aux femmes, à chacun de vos informateurs, ce serait suffisant pour commencer. Ceux qui connaissent beaucoup de familles et ont du zèle en demanderaient davantage.

Je serai heureux si mes indications vous sont de quelque utilité, et vous prie, monsieur, de me croire toujours

Votre très dévoué confrère,

ALPH. DE CANDOLLE.

Genève, 4 janvier 1887.

A Monsieur H. Taine, membre de l'Académie française.

Monsieur,

Je suis très sensible à l'approbation donnée par la Société de psychologie au questionnaire que j'ai pris la liberté de vous adresser, mais je ne serai pas sans inquiétude si mon projet n'est pas amélioré.

Permettez-moi de signaler deux problèmes en vue desquels il est à désirer qu'on introduise de nouvelles questions, si l'on en trouve qui ne soient pas trop difficiles à examiner.

Une question très obscure est de savoir, dans les caractères distinctifs d'une personne, ce qui est natif (c'est-à-dire presque toujours hérité) et ce qui est venu de l'éducation, des exemples, des institutions et des mœurs du pays. M. Galton oppose *Nature* à *Nurture*, jeu de mots qui exprime bien cette distinction capitale. C'est en vue de ce problème que j'ai noté plusieurs demandes sur l'éducation, l'état des parents, l'instruction du sujet, etc. La Société pourra peut-être mieux préciser ces questions et les étendre.

Autre problème bien plus obscur! Deux frères, nés des mêmes parents, ont quelquefois des qualités et des défauts qui les rendent très dissemblables. L'un a pu ressembler au père, l'autre à la mère, ou les caractères distinctifs dérivés des parents se sont trouvés assemblés d'une façon très différente, ou encore ils ont tenu de quelqu'un de leurs grands-parents. Mais si ces explications ne sont pas possibles et que les deux frères aient été soumis aux mêmes influences extérieures, on est obligé de recourir à l'hypothèse que l'état physique ou moral des parents n'était pas le même lors de la conception des enfants. L'observation a prouvé l'effet désastreux de l'ivresse ou de l'ivrognerie habituelle du père ou de la mère. Les éleveurs savent bien qu'il ne faut pas employer un étalon ou une femelle momentanément affaiblis. Dans l'espèce humaine la santé physique, morale et intellectuelle varie beaucoup chez le même individu. On en constate quelque-

fois les effets sur l'hérédité, mais c'est plus aisé pour les variations physiques que pour celles du système nerveux. J'ai par devers moi deux exemples certains. Un homme fort et capable a eu d'abord un fils devenu très distingué. Un autre fils lui est né, avant terme, dans le laps de la même année, et ce fils a été faible de corps, doué d'une faible volonté et moins intelligent que l'aîné. Évidemment la mère était affaiblie lors de la deuxième conception et de la seconde grossesse. L'autre exemple est celui d'un père illustre dans les sciences, qui a eu un fils aîné bien portant et très distingué pour l'intelligence, et deux ans après un autre fils au-dessous du médiocre sous tous les points de vue. Dans l'intervalle le père avait éprouvé une affection de la gorge qui avait mis sa vie en danger et avait exigé une suite de traitements. Il est permis de croire que l'affaiblissement du père a été la cause de l'infériorité du deuxième fils.

J'ai été conduit par mes recherches à reconnaître que les lois de l'hérédité sont semblables pour les caractères physiques, moraux et intellectuels. Si l'état temporaire physique influe sur les conceptions, ce doit être également vrai pour l'état si variable du système nerveux. Les inquiétudes, les craintes, les haines entre époux, les caprices féminins, les fatigues de tête, etc., etc., peuvent avoir une influence. Mais comment aborder de semblables questions? J'ai multiplié les demandes sur les maladies dans l'espoir d'en approcher. Pourrez-vous améliorer ce point du questionnaire?

Dans une précédente communication, j'ai parlé de la difficulté d'avoir des informateurs tout à fait dignes de confiance, discrets, judicieux, ayant de l'expérience. Il les faut âgés, car on arrive lentement à connaître les hommes, et jusqu'à quarante ou cinquante ans on se trompe souvent. Les gens âgés seuls ont pu connaître les parents d'un individu et voir, peut-être jusqu'à la fin, leurs caractères de toutes sortes. Un homme ne se montre bien que s'il a passé l'époque des ambitions et de la crainte du qu'en-dira-t-on. Une femme doit avoir passé l'âge des prétentions. Les appréciations d'un homme encore valide au sujet d'une personne de l'autre sexe qui n'est pas âgée sont souvent entachées d'erreur.

Avant de procéder publiquement, la Société ferait bien de penser à l'emploi qu'elle fera des documents qui lui viendront. Si elle s'adresse à plus de dix ou quinze informateurs, il arrivera plus de 500 feuilles, chacune contenant une centaine d'articles. Le classement et le dépouillement seront laborieux. C'est à prévoir, pour ne pas tomber dans un chaos.

Je présume que les feuilles seront numérotées de 1 à... et qu'on dressera pour chaque objet d'étude une liste où les individus seront portés sous leurs numéros. Mais pour obtenir de bons travaux sur des renseignements aussi divers, il faudra une bonne tête de statisticien, capable de tirer de chiffres bien classés des résultats suffisamment proba-

bles. Grand travail pour un seul homme! Et ne lui faudra-t-il pas un employé pour les calculs?

Il est vrai qu'on pourra laisser de côté certaines questions spéciales qui seraient ensuite étudiées chacune par une personne au moyen des documents.

L'entreprise de la Société est un peu effrayante — mais heureusement on peut fractionner le travail, soit en commençant par un petit nombre d'informateurs bien choisis, soit en étudiant les résultats un à un.

Dans tous les cas je souhaite vivement du succès et vous prie, monsieur, d'agréer de nouveau l'assurance de mes sentiments les plus dévoués.

ALPH. DE CANDOLLE.

Lettre qu'on pourrait adresser aux personnes chargées de fournir des informations.

Monsieur,

Connaissant votre exactitude et votre désir de contribuer à l'avancement des sciences, nous prenons la liberté de vous prier de fournir à la Société de psychologie des renseignements destinés à un usage de statistique, sans qu'il soit possible d'en abuser à l'égard de personnes ou de leurs parents.

Il s'agirait de chercher parmi les familles que vous connaissez le mieux et depuis longtemps, quelques individus, âgés de vingt-cinq ans au moins, dont vous auriez connu les père et mère assez complètement pour répondre, sur ces trois personnes, aux deux tiers, pour le moins, des questions posées dans les feuilles ci-annexées.

Lorsque, indépendamment du père et de la mère du sujet principal, vous avez connu d'une manière suffisante ses grands-parents (deux paternels, deux maternels) ou des frères, sœurs, oncles ou tantes du côté paternel ou maternel, vous pourriez leur consacrer d'autres feuilles qui enrichiraient nos documents. Notez qu'il s'agirait dans ce cas de frères ou sœurs consanguins et d'oncles ou tantes qui ne seraient pas par alliance.

Vous laisseriez de côté les familles dans lesquelles vous ne pourriez pas fournir au moins les documents relatifs à un sujet principal, que vous appelleriez A, ou B, ou C, etc., et à son père et sa mère. Il est rare qu'on connaisse plus que ces trois personnes d'une même famille au point de pouvoir répondre aux deux tiers des questions, mais cela se présente quelquefois, pour sa propre famille, et pour d'autres, dans les milieux où la population n'est pas très mobile, lorsque soi-même on a pu observer pendant une longue série d'années.

La désignation des familles étant faite au moyen de lettres *connues de vous seulement* garantit contre toute indiscrétion et permet de signaler des infirmités ou des défauts. Pour plus de sûreté vous auriez

soin, probablement, de ne parler à personne de votre enquête et de détruire les notes qui vous auraient servi à rédiger les réponses. Vous pourriez d'ailleurs obtenir, sans que personne s'en doute, des renseignements qui compléteraient vos souvenirs, au moyen de conversations, de lettres, de portraits, etc., concernant surtout les personnes décédées. Leur vie tout entière est plus instructive que celle de jeunes gens qui n'ont pas encore montré clairement leurs caractères physiques, moraux et intellectuels.

Aucun contrôle ne sera possible de notre part. C'est donc sur votre talent d'observation, votre véracité habituelle et votre discrétion que nous devons compter d'une manière absolue.

Agréez, monsieur, etc.

EXPÉRIENCES SUR LE CERVEAU DES OISEAUX

Depuis plusieurs années [1] j'ai étudié, au point de vue des phénomènes psychiques, les oiseaux dont le cerveau avait été lésé expérimentalement. Je viens présenter à cet égard quelques observations nouvelles.

On sait, depuis les travaux de Flourens, que l'ablation totale des hémisphères cérébraux entraîne un état de coma, de stupeur, et fait disparaître toute spontanéité. C'est le *sommeil sans rêves*, devenu classique.

Il va sans dire que cette observation de Flourens est absolument exacte, et que tous les physiologistes l'ont confirmée. Mais si, au lieu d'enlever tout l'hémisphère cérébral, on enlève seulement les parties superficielles, en respectant la base des ventricules et les ganglions opto-striés, les phénomènes seront différents, et il ne me semble pas que les physiologistes aient porté suffisamment leur attention sur ce point.

L'expérience se fait très bien sur le canard; d'abord parce que son cerveau, plus volumineux que celui du pigeon, peut se prêter commodément à la distinction des diverses parties; ensuite parce que la mise à nu de l'encéphale et la section des membranes ne déterminent pas une hémorrhagie aussi abondante que chez les pigeons ou les poules.

On peut alors, presque sans effusion de sang, ouvrir le crâne, enlever une partie de la calotte crânienne, et inciser la dure-mère de chaque côté. Il n'y a de sang que quand on coupe le sinus falciforme contenu dans le repli inter-hémisphérique de la dure-mère. Une fois le cerveau mis à nu, on peut le cautériser plus ou moins profondément avec le thermocautère, ou en enlever des tranches plus ou moins épaisses avec le scalpel, ou le dilacérer avec un objet mousse.

1. Voy. *Bull. de la Soc. de Biologie*, 1883, p. 129, et 1886, p. 306.

La cautérisation par le thermocautère limite très exactement la destruction, mais la réaction inflammatoire est très vive. J'ai conservé, il est vrai, pendant plusieurs mois quelques canards dont le cerveau avait été à la surface détruit par le thermocautère, mais la mortalité a toujours été très forte; et il vaut mieux procéder autrement.

Avec le scalpel, on n'a presque pas de réaction inflammatoire. Il en est de même quand on emploie la dilacération avec un objet mousse (comme un bout d'allumette par exemple ou une sonde cannelée). On est toujours étonné de voir survivre des oiseaux dont on a, sur une large étendue, dilacéré l'écorce des deux hémisphères. Je préfère l'instrument mousse à l'instrument tranchant; car alors on n'a pas d'hémorrhagie aussi abondante. En elle-même, l'hémorrhagie n'est jamais assez grave pour déterminer la mort par effusion de sang; mais c'est parce qu'elle amène un écoulement abondant de sang dans les ventricules cérébraux et dans le quatrième ventricule. Dans ce cas la compression du tissu cérébral et du tissu bulbaire détermine la mort en quelques heures.

Quel que soit le procédé employé, voici ce qu'on observe quand une partie considérable des hémisphères a été détruite.

Je laisse de côté, bien entendu, les cas où les lésions, trop profondes, n'ont pas permis à l'animal de survivre, et je ne prends que les expériences dans lesquelles, malgré l'étendue des lésions, la réparation s'est faite suffisamment pour que l'animal opéré ait pu survivre durant de longs mois à l'opération.

De même je ne tiens pas compte des phénomènes immédiatement consécutifs à l'opération. En effet, soit le traumatisme, soit l'hémorrhagie ont pu déterminer, par excitation ou compression cérébrale, des troubles divers, non imputables à l'absence de telle ou telle portion de substance cérébrale.

Ce qu'il est ici important d'examiner, c'est le trouble que la lésion cérébrale apporte aux fonctions psychiques du canard.

J'ai pensé, à cet effet, qu'il fallait étudier le *langage* du canard normal, afin d'étudier comment un canard à cerveau lésé se comporterait, comparativement au canard normal.

Il m'a paru qu'on pouvait ramener à six expressions vocales différentes toute la mimique laryngée des canards :

1° Le cri de frayeur ou de douleur : quand on effraye ou qu'on saisit brusquement un canard, il pousse le *quoin quoin* bien connu; cri perçant, prolongé, sorte de gémissement strident, facilement reconnaissable;

2° Le cri d'appel de deux canards séparés l'un de l'autre : ils émettent un cri bref, analogue au premier son, *quoin quoin*, mais beaucoup plus sec : chaque émission gutturale est isolée, séparée de la suivante par un long intervalle, jusqu'à ce que le canard éloigné ait, lui aussi, répondu de la même manière;

3° Le cri de reconnaissance : quand les deux canards séparés se sont

retrouvés, ils donnent une série de petits *qua qua*, brefs, très rapides, se succédant à courts intervalles les uns des autres, et bien moins stridents que les deux sons précédents;

4° Le cri de joie : c'est le cri bien connu du canard qui est dans la basse-cour ou sur l'étang; c'est le *quoin quoin quoin* répété une douzaine de fois, strident, éclatant;

5° Le cri d'un canard à qui on donne de la nourriture : il émet une série de petits sons brefs, très brefs, très pressés, qui ressemblent beaucoup au cri de reconnaissance, mais qui sont cependant moins sonores, plus longs et plus pressés que ce dernier;

6° Le cri ou plutôt le souffle bruyant du canard pressé par un chien : alors il pousse un son bizarre, une sorte de *phu phu*, le soufflement ressemble vaguement au cri du chat qui se défend contre un chien.

On peut admettre que ces six intonations différentes représentent assez bien les divers états psychologiques de la conscience d'un canard. Si l'on ajoute à ces données celles qui résultent de l'examen prolongé et minutieux de toutes les allures diverses, on aura, je m'imagine, tout ce qui peut nous aider à juger quelle est la puissance intellectuelle de tel ou tel canard.

Il se trouve alors que les canards à cerveau lésé se comportent à peu près exactement comme les canards normaux. Il en est qui ne voient pas à droite ou à gauche, par suite de l'étendue de la lésion, quand elle a porté sur tel ou tel lobe optique, mais cette privation de la vue n'exerce pas d'influence bien manifeste sur leurs allures, ou tout au moins on peut facilement distinguer les troubles dus à l'absence de vision de tel ou tel côté.

Un observateur, même très perspicace, ne saurait d'abord discerner un canard au cerveau détruit partiellement d'un canard au cerveau normal. Les deux animaux ont absolument les mêmes allures : c'est la même manière de marcher, de crier, de manger; c'est le même degré de timidité ou de sauvagerie (quoique dans les premiers jours qui suivent l'opération les canards opérés soient un peu plus farouches que les autres) — mêmes gestes pour lisser leurs plumes, se mettre à l'eau, se réunir à leurs camarades, s'enfuir bruyamment quand on arrive, se défendre contre le chien, etc. Bref, nulle différence appréciable.

A un examen plus attentif il y a cependant une toute minime différence, qui m'a paru très constante. Quelque faible qu'elle soit, elle me semble devoir être mentionnée, d'autant plus qu'elle a un certain intérêt psychologique.

Quand on poursuit un canard dans une pièce close, et qu'on lui coupe la retraite pour le prendre en le pressant à droite ou à gauche, il arrive un moment où il est acculé à un des angles de la pièce; alors, ainsi cerné, il cherche à fuir en passant soit à gauche, soit à droite, selon qu'il espère trouver çà ou là une issue.

C'est ainsi que se comporte un canard normal; mais un canard

à cerveau lésé ne se dirige pas aussi habilement. Quand on le cerne dans un coin, il va droit au mur, et, très effrayé — plus effrayé peut-être qu'un canard normal — il ne songe pas à s'enfuir à droite ou à gauche. Il n'est plus assez intelligent pour cela; il n'ose pas quitter la place où il est, et reste, le bec au mur, sans chercher une évasion. Souvent, quand il est ainsi poussé en avant, au lieu de prendre les voies latérales et de passer à droite ou à gauche, il va droit devant lui, se heurtant presque contre le mur (quoique il le voie fort bien et qu'il évite les obstacles) et reste là sans penser à s'évader latéralement.

C'est là, je le répète, la seule caractéristique du canard opéré. Et encore j'exagère plutôt dans la description que je viens de donner les différences qui séparent un canard opéré d'un canard sain.

Il me semble que cette manière de s'enfuir constitue une des seules preuves d'intelligence que puisse donner un canard.

En effet, presque tous les actes des canards sont automatiques pour ainsi dire, régis par la structure de leurs centres nerveux. — Leurs gestes, leurs cris, leurs émotions, leurs attitudes ont le caractère de la fatalité organique et n'impliquent ni mémoire, ni choix, ni jugement. Si quelque part, dans la sphère d'activité intellectuelle du canard, il y a place pour une détermination avec jugement, c'est bien lorsqu'il est cerné dans l'angle d'une chambre et qu'il s'agit de s'enfuir. On l'excite, et instinctivement il s'enfuit; mais une fois qu'il s'est enfui, le fait de discerner l'endroit le plus favorable à sa fuite, de ruser pour échapper à la poursuite dont il est l'objet, cela n'est plus un acte instinctif : il y a un certain choix dans le moyen de fuir qui n'est plus du tout de l'automatisme.

Ainsi il semble que la destruction d'une partie des hémisphères cérébraux entraine une diminution des fonctions intellectuelles; cependant dans l'existence des oiseaux la part des fonctions intellectuelles est extrêmement faible, presque nulle pour ainsi dire. Tous leurs actes, ou à peu près tous leurs actes, sont probablement automatiques, de sorte qu'il reste très peu de chose à la décision intelligente, individuelle. Or, c'est la protubérance, avec le bulbe rachidien d'une part, et, d'autre part, les ganglions optostriés, qui régit les attitudes, les gestes, les actes automatiques, tandis que, selon toute vraisemblance, les fonctions intelligentes sont dévolues à la couche corticale des hémisphères. De là résulte l'inefficacité d'une destruction étendue des hémisphères qui laisse persister toutes les fonctions automatiques, et qui, par conséquent, modifie à peine les allures générales d'un canard quelque soin qu'on mette à chercher une différenciation quelconque.

Cette inutilité relative du cerveau ne s'applique évidemment qu'aux animaux inférieurs; et ce serait une grave erreur que de vouloir conclure qu'il en serait de même chez des animaux plus intelligents.

CH. RICHET.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

CH. FÉRÉ. *Sensation et mouvement, étude de psycho-mécanique.* In-18, Paris, F. Alcan.

D. STOLIPINE. *L'évolution des idées dans l'histoire de la philosophie contemporaine.* In-8° (brochure). Genève, Cherbuliez.

SABATIER. *Essais d'un naturaliste transformiste,* VIe Essai (*Création, mal physique et moral, mort*). In-8, Paris, Bureau de la *Critique philosophique.*

P. RIBAUX. *Contribution à l'étude de l'étiologie des psychoses.* In-8, Paris, Jouve.

P. VALLET. *Le Kantisme et le Positivisme.* In-12, Paris, Jouby.

BARÉTY. *Le Magnétisme animal, étudié sous le nom de force neurique.* In-8°, Paris, Doin.

A. DE ROCHAS. *Les Forces non définies.* In-8°, Paris, Masson.

CH. HENRY. *Wronski et l'esthétique musicale. Théorie de Rameau sur la musique.* 2 brochures in-8, Paris, Hermann.

A. FOREL. *Recherches et remarques critiques sur les sensations des insectes.* IIe partie, in-8°, Genève, Bâle, Georg.

SALTUS. *The Anatomy of Negation.* In-12, London, Williams and Norgate.

MAUDE. *The foundation of Ethics,* edited by W. JAMES. In-12, New-York, Holt.

FOWLER. *Principles of Moral.* Part. II. In-8°, Oxford, Clarendon Press.

GREENLEAF THOMPSON. *The Problem of Evil.* In-8°, London, Longmans.

CARUS. P. *Monism and Meliorism, a philosophical Essay on Causality and Ethics.* In-8°, New-York, Christern.

CARUS. P. *The Principles of art from the Standpoint of Monism and Meliorism.* In-12, Boston.

STRICKER. *Ueber die wahren Ursachen.* In-8, Wien, Hölder.

RIEHL. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft.* IIe Bd. IIe th, in-8, Leipzig, Engelmann.

L. LANGE. *Die geschichtliche Entwickelung des Bewegungsbegriffes und ihr voraussitlicher Endergebniss.* In-8, Leipzig, Engelmann.

WUNDT. *Zur Moral der literarischen Kritik.* In-8°, Lepzig, Engelmann.

HÖFFDING. *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung.* Trad. d'après la 2e édit. danoise, par *Bendixen.* In-8, Leipzig, Fues.

BERGMANN. *Ueber der Schöne.* In-8°, Berlin, Mittler.

H. NEIGLICK. *Zur Psychophysik der Lichtsinns.* In-8, Leipzig, Engelmann.

G. FANO. *Ueber Tonusschwankungen der Arterien der Herzens, von Emya europea.* In-8, Leipzig, Vogel.

D. LEVI. *Giordano Bruno o la religione del pensiero.* In-8, Torino, Triviero.

CHIAPELLI. *La Cultura storica e il rinnovamento delle filosofia.* In-8°, Napoli, Marano.

F. DE ARAMBURU Y ZULOAGA. *La nueva ciencia penal: exposicion y critica.* In-8, Madrid, Séville, Fé.

Nécrologie. M. F. MAGY est mort le mois dernier dans sa ville natale de St-Léonard (Haute-Vienne) : ancien élève de l'École normale, il quitta l'Université lors du coup d'État du 2 décembre 1851 et n'y rentra qu'assez longtemps après; la maladie le força d'ailleurs presque aussitôt de renoncer à l'enseignement. Son livre de la *Science et la Nature* (1865) fut très remarqué. Il publia depuis (1877) *la Raison et l'âme* et divers mémoires insérés dans les comptes rendus de l'Académie des sciences morales. Cette Académie lui décerna en 1870 et lui conserva jusqu'à sa mort le prix annuel de 1000 fr., fondé « pour récompenser et encourager une vie consacrée à la philosophie pure ».

Notre collaborateur M. E. DURKHEIM a publié dans la *Revue internationale de l'enseignement* (15 avril, 15 mai) un travail important sur l'enseignement de la philosophie dans les Universités allemandes.

M. GRAFÉ a publié aussi un travail sur le même sujet (66 pp. Gand. Vanderhaegen) extrait de la *Revue de l'instruction publique en Belgique.*

Nous avons reçu de Chicago les cinq premiers numéros d'une revue de quinzaine, *The Open Court*, consacrée « à établir la morale et la religion sur une base scientifique ». Nous lui consacrerons prochainement une notice.

M. Bernard PEREZ va publier très prochainement une deuxième édition complètement renouvelée de son livre *l'Education (morale) dès le berceau.*

TABLE ALPHABÉTIQUE DU TOME XXIII

Beaussire. — L'enseignement du droit naturel au Collège de France..... 514
Bianchi et **Sommer.** — La polarisation psychique..... 143
Binet. — Note sur l'écriture hystérique..... 67
— L'intensité des images mentales..... 473
Bouillier. — Ce que deviennent les idées..... 105
Brochard. — La méthode expérimentale chez les anciens..... 37
Calinon. — Le temps et la force..... 286
Darlu. — La liberté et le déterminisme selon M. Fouillée..... 561
Delbœuf. — De la prétendue veille somnambulique..... 113 et 262
Fonsegrive. — Les conséquences sociales du libre arbitre..... 361
Garofalo. — Le délit naturel..... 1
— L'anomalie du criminel..... 225
Janet (Pierre). — L'anesthésie systématisée et la dissociation des phénomènes psychologiques..... 449
Neiglick. — Recherches psychophysiques sur les sensations lumineuses..... 71
Paulhan. — L'amour du mal..... 603
Penjon. — Une forme nouvelle du criticisme..... 337
Perez. — L'âme de l'embryon et l'âme de l'enfant..... 582
Picavet. — Le phénoménisme et le probabilisme dans l'École platonicienne..... 378 et 498
Richet (Ch.). — Objet de la psychologie générale..... 166
Sorel (G.). — Le calcul des probabilités et l'expérience..... 50

REVUE GÉNÉRALE

Marillier. — La suggestion mentale et les actions mentales à distance..... 400
Verner (M.). — Histoire et philosophies religieuses..... 617

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Abbott. — Le théisme scientifique..... 645
Bérillon. — La suggestion au point de vue pédagogique..... 183

Binet et **Féré**. — Le magnétisme animal..... 633
Bourneville. — La possession de Jeanne Féry..... 539
Bürger. — Critique de Condillac..... 202
Charcot. — Les démoniaques dans l'art..... 538
Caspari. — Fondement et questions vitales de la philosophie.... 326
Clay. — L'alternative..... 635
Danten. — De la nature des choses..... 197
Darmesteter. — La vie des mots..... 531
Dejerine. — L'hérédité dans les maladies du système nerveux... 311
Duboc. — Le tragique du point de vue de l'optimisme..... 83
Guyau. — L'irréligion de l'avenir..... 299
Herzen. — Les conditions physiques de la conscience..... 640
Lanessan (de). — L'expansion coloniale de la France..... 192
Lauret. — La philosophie de Stuart Mill..... 188
Le Bon (G.). — Les civilisations de l'Inde..... 316
Lechalas. — La connaissance du monde extérieur..... 431
Letourneau. — L'évolution de la morale..... 74
Loïs. — L'accessible et l'inaccessible..... 214
Loria. — Théorie économique de la constitution politique..... 86
Mach. — Sur l'analyse des sensations..... 80
Maudsley. — Causes naturelles et apparences surnaturelles..... 319
Morley. — Le compromis..... 429
Morselli. — Le magnétisme animal, etc..... 423
Noiré. — Logos..... 198
Proudfoot Begg. — Le développement du goût..... 654
Rabier. — Leçons de philosophie. II. Logique..... 172
Richer (Paul). — Les démoniaques dans l'art..... 538
Romundt. — Le complément de Socrate..... 324
— Un nouveau Paul..... 324
Russo. — Un nouveau code de l'Église..... 545
Scotus Novanticus. —Retour au dualisme..... 205
Soury. — Les fonctions du cerveau : doctrines de Goltz..... 642
Sully. — Manuel de psychologie..... 212
Tourette (Gilles de la). — L'hypnotisme au point de vue médico-légal..... 540
Travers Smith. — Connaissance de l'homme et de Dieu..... 426
Vida. — La famille comme cellule sociale..... 213

REVUE DES PÉRIODIQUES

Annales médico-psychologiques..... 101 et 548
Archives d'anthropologie criminelle..... 218
Archives de neurologie..... 100 et 547
Archives slaves de biologie..... 101

Archivio di psichiatria 216
Critique philosophique ..... 101 et 548
Encéphale (L') 548
Nuova Scienza (La) 436
Philosophische Studien 546
Rassegna critica 440
Revue de l'hypnotisme 219
Rivista di filosofia scientifica 432
Rivista italiana di filosofia 437

Arnaud. — La surdité verbale 547
Benzoni. — La sympathie dans la morale 439
Bérillon. — La suggestion hypnotique comme moyen moralisateur. 221
Bernheim. — L'amaurose hystérique et l'amaurose suggestive .. 220
Bodio. — La statistique criminelle en Italie 219
Caporali. — La formule pythagoricienne de l'évolution 436
Cappie. — Quelques points de la physiologie de l'attention 99
Cesca. — Le Concept de substance 435
Colajanni. Un sociologiste pessimiste 534
Dufour. — Contribution à l'étude de l'hypnotisme 101
Ferri (E.). — Le premier Congrès d'anthropologie criminelle 216
Jakowlew. — Dégénérescence physique héréditaire 548
Jendrassik. — De l'hypnotisme 100
Liébault. — Confession d'un médecin hypnotiseur 221
Liégeois. — Hypnotisme téléphonique 220
Liszt (Von). — Les délits et les crimes en Allemagne 218
Lombroso. — Sur l'hypnotisme 217
Manouvrier. — Les crânes des suppliciés 218
Marandon de Montiel. — La pyromanie 547
Marro. — Psychométrie de la folie normale 216
Mercier. — Le coma 547
Morselli. — Représentation mentale de l'espace 433
Neiglick. — Psychophysique du sens de la lumière 546
Pozzo di Mombello. — La mémoire organique 438
Ronconi. — La relativité de la connaissance 439
Secchi. — L'École positive de la critique historique 438
Séglas. — Les paralysies et l'exercice musculaire 548
Tanzi. — Les sensations de chaud et de froid 434
Tarantino. — Étude sur Locke 435
Wilks. — Les chutes soudaines 100
Wundt. — But et voie de la psychologie ethnique 546

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Beaunis. — Une expérience sur le sens musculaire..... 328
Candolle (A. de). — Lettres sur un questionnaire d'hérédité psychologique..... 659
Gley et **Marillier.** — Expériences sur le sens musculaire..... 441
Héricourt. — Sur un caractère différentiel des écritures..... 552
Lauret et **Duchaussoy.** — Un cas d'audition colorée..... 222
Richet. — De la composition typographique de quelques livres imprimés..... 108
— Expériences sur le cerveau des oiseaux..... 663
Rochas (A. de). — Hypnotisme et changement de personnalité... 330
Sauvaire. — Hyperesthésie dans l'état hypnotique..... 333
Tannery. — Sur la parole intérieure..... 103

CORRESPONDANCE

Beaunis. — Sur la spontanéité dans le somnambulisme..... 444
Bernheim. — De la suggestion et de ses applications thérapeutiques..... 93
Bertrand. — Correspondance inédite de Maine de Biran..... 98
Blum. — La pédagogie et l'hypnotisme..... 445
Delbœuf. — Réponse à M. Beaunis..... 549

Le propriétaire gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

B
2
R4
t.23

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY